حوليـات الجامعـة التونسيـة

العـدد التاسـع والأربعون

2005

تونس





مجلة للبحث العلمي

تصدرها كلية الآداب بجامعة منوبة

الهيئة المؤسسة :

أحمد عبد السلام ـ الشاذلي بويحيى ـ منجي الشّملي ـ عبد القادر المهيري ـ فرحات الدشراوي ـ الحبيب الشاوش.

المديرون السّابقون :

أحمد عبد السلام ـ الشاذلي بويحيى ـ منجي الشّملي

المدير المسؤول : محمّد الهادي الطرابلسي

رئيس التحرير : محمد قوبعة

هيئة التحرير :

منجي الشملي ـ عبد القادر المهيري ـ محمد الهادي الطرابلسي ـ محمد صلاح الدين الشريف ـ محمد قوبعة ـ المنصف بن عبد الجليل ـ مبروك المناعي.

ثمن العدد الواحد : تونس عشرة (10) دنانير

سائر البلدان : عشرون (20) دولارا أمريكيا

توجّه الفصول الى : مدير حوليات الجامعة التونسية

وترسل الطلبيات والاشتراكات ومطالب المبادلات الى :

مصلحة النشر والتبادل

كلية الآداب ـ 2010 ـ منوبة

لا تلتزم المجلة بما ينشر فيها من آراء، ويتحمل كل كاتب مسؤولية ما ينشره فيها

الفصول المخطوطة لا ترجع إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر

جميع الحقوق محفوظة

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

ر . د . م . ك 0099 ـ 0330



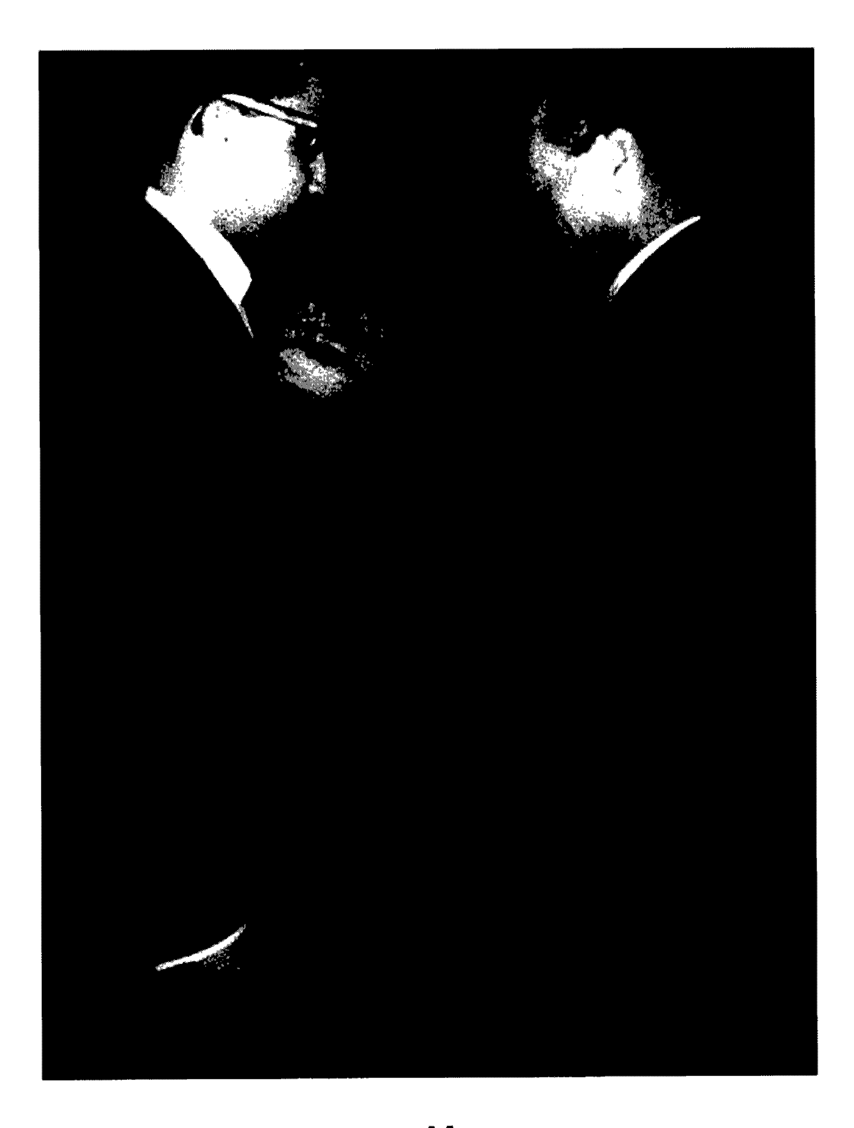
الفهرس

تقديم الكتب :



محمود المسعدي





صورة توسيم

الأستاذ عبد القادر المهيري، من قبل الأستاذ محمود المسعدي



محمود المسعدي
(1911 - 2004)

بقلم : **محمود طرشونة**

فَقَدَتْ تونس والثقافة العربية في السادس عشر من شهر ديسمبر 2004 الكاتب الكبير محمود المسعدي وكان "ملأ الدنيا وشغل الناس" طيلة عقود بما ابتكره من أساليب الكتابة الأدبية في مؤلفاته السردية ومقالاته النقديّة، وبحوثه الأكاديمية في الإيقاع، وتأمّلاته في منزلة الإنسان في الكون، وآرائه في الحياة والموت، والوجود والخلود، وعذاب الشك وطمأنينة الإيمان وفي قدرة الإنسان على إرادة الفعل وحدودها وتوْقه الدائم إلى الأعلى.

كانت حياته زاخرة بالنشاط في عديد المجالات، مربّيا ثم وزيرا للتربية، ونقابيا وطنيا عرف المنفى، ومثقفا جامعا ووزيرا للثقافة، وسياسيا تقلّد رئاسة مجلس النواب ...

ولد بتازركة من ولاية نابل يوم 28 جانفي 1911. وكان والده عدَل إشهاد أدخله كتّاب القرية لحفظ القرآن فعاش فترة من طفولته على إيقاعه وسيظهر أثر ترتيله جليّا في أسلوبه وجملته. ثم تحوّل إلى العاصمة ليزاول تعلّمه الابتدائي (1921 - 1926) والثانوي (1926 - 1932) بالمعهد الصادقي، المزدوج اللغة فيتحصّل منه على ديبلوم انتهاء

الدروس ثم بمعهد كارنو الفرنسي اللغة فيتخرج منه بالجزء الثاني من البكالوريا (1933).

وقد اكتشف في المعهدين عناصر من التراث العربي الإسلامي وبعض أعلام الثقافة الغربية فأحبّ أن يعمّق معرفته بهذين الرافدين فسافر إلى باريس لاستكمال تكوّنه وتخرّج من جامعة الصربون بإجازة في اللغة والآداب العربية (1936)، وبعد انقطاع قارب العشر سنوات اقتضته ظروف الحياة والحرب العالمية الثانية استأنف الدراسة فتحصّل على شهادة الدراسات العليا (1946) ونجح في مناظرة التبريز (1947) وسجّل موضوع دكتورا دولة يتركّب من اطروحة رئيسية في "مدرسة أبي نواس الشعرية"واطروحة تكميلية في"الايقاع في السجع العربي".

وقضى محمود المسعدي عشرين سنة في التدريس بصنفيه الثانوي بمعهد كارنو والمعهد الصادقي (1936 - 1948) والعالي بمعهد الدراسات العليا بتونس ومركز الدراسات الإسلامية بجامعة باريس (1948 - 1955).

واللافت للانتباه في العلاقة بين نشاط المسعدي وإنتاجه الأدبي أن طبيعة كلّ فترة تملي صنفا مخصوصا من الكتابة. ففترة التدريس بالثانوي تنقسم إلى مرحلتين، الأولى ألّف فيها بين 1939 و 1944 أهمّ نصوصه السرديّة ("حدث أبو هريرة قال..." و "السد" و "مولد النسيان" و"المسافر" و"السندباد والطهارة" وبعض نتف من "أيام عمران") فكانت أخصب فترات إنتاجه الابداعي. وما إن تولى رئاسة تحرير مجلة "المباحث" سنة 1944 حتى تحوّل إلى النقد الأدبي فكتب جملة هامّة من افتتاحيات المجلة ودراسات في أدب المعري وأبي العتاهية والغزالي[1] وبرنار شور (Bernard Shaw) وبول فالري (Paul Valéry) وأندري مالرو (A.Malraux).

(1) جمعت في كتابه "تأصيلا لكيان" (تونس 1979).

ثم تحوّل إلى التعليم العالي فتفرغ للبحث العلمي وأنهى اطروحته التكميلية في "الايقاع في السجع العربي" وأودعها بجامعة الصربون فتحصلت على تأشيرة النشر في مارس 1957، إلاّ أن هذا البحث لم يمنعه من ممارسة نشاط مواز في هذه الفترة فكانت له مساهمة في الحركة النقابية منذ 1948 رئيسا لجامعة التعليم ثم أمينا عامّا للاتحاد العام التونسي للشغل مدّة يوم واحد هو يوم اغتيال فرحات حشاد (5 ديسمبر 1952)، خلفه على رأس المنظمة الشغيلة لإعداد المرحلة القادمة لكنه اعتقل في الليلة نفسها ونُفي إلى الجنوب التونسي. وبمجرد الإفراج عنه شارك في مؤتمر المنظمة العالمية للشغل بجنيف ثم بباريس في المفاوضات التي أفضت إلى الاستقلال الداخلي (1953 - 1955).

وقد تحوّل إنتاجه إلى صنف آخر بعد تحمّله جملة من المسؤوليات الرسمية بعد الاستقلال في الفترة الممتدة بين 1955 و1986، بدأها رئيس مصلحة التعليم الثانوي تقلد إثرها كتابة الدولة للتربية القومية (وزارة التربية اليوم) فعمل على تعميم التّعليم حسب خطّة عشريّة (1958 - 1968) وأسّس نواة الجامعة التونسية وبعد فترة انتقالية (1969 - 1970) عيّن فيها كاتب دولة لدى كاتب الدولة للرئاسة (وزير دولة لدى الوزير الأول) عيّن وزيرا للشؤون الثقافية (1973 - 1976) فأسس مجلة "الحياة الثقافية" (1975) وكأنه أرادها بعثا لمجلة "المباحث" رغم اختلاف الظروف. وقد انتخب عضوا بمجلس الأمة (مجلس النواب اليوم) منذ سنة 1959 إلى 1981 ثم رئيسا له من 1981 إلى 1986. وكان ترأس الوفد التونسي المشارك في أشغال منظمة اليونسكو وبقي عضو مجلسها التنفيذي من 1974 - 1978 ثم من 1980 إلى 1985 داعيا إلى تصوّر ثقافة عالمية تستفيد منها الدول المتقدمة والدول النامية على حدّ سواء. وساهم في أشغال المعهد الدولي لتخطيط التربية التابع للمنظمة وكلف بإدارة قسم من كتاب "مختلف مظاهر الحضارة الإسلامية" وحرّر بصفته إحدى الشخصيات العالمية السبع الذين طلب المدير العام لليونسكو رأيهم في موضوع "إلى أين تسير التربية ؟" دراسة استعملتها "اللجنة العلمية

لتنمية التربية" برئاسة إدقار فور (E. Faure) وثيقة أساسية بعنوان "التربية اليوم وغدا" استعملت بدورها في كتابين أعدّتهما اللجنة بعنوان "تعلّم كيف تكون" و"التربية في تحوّل". وفي نفس المجال الثقافي الدولي كتب الأستاذ محمود المسعدي تقريرا مطوّلا بعنوان "التنمية الثقافية في المنطقة الثقافية للدول العربية" مثل فصلا من كتاب لليونسكو عن المناطق الثقافية الستّ في العالم، كما ساهم في أشغال عديد اللجان منها لجنة خبراء الثقافة العربية بصفته مقرّرا، ولجنة الخبراء المكلفين بتقييم المراكز الجهوية لليونسكو في الشرق الأوسط، ولجنة الخبراء لإنشاء جامعة دوليّة... أمّا في نطاق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو) فقد شارك منذ سنة 1979 في عضوية لجنة الحكماء للثقافة العربية ولجنة صياغة الموسوعة العربية الكبرى، وكان عضوا في مجمع اللغة العربية بالأردن (1980)[2].

وبخصوص الإنتاج الأدبي في فترة تحمّل هذه المسؤوليات (1956 - 1986) اقتصر محمود المسعدي على جملة من المحاضرات بالعربية والفرنسية ألقاها في القاهرة (1957) ودمشق (1975) وطرابلس (1977) وجامعة بوردو (1984) ومعهد العالم العربي بباريس (1994) وفي كلية الطب بتونس، وعلى حوارات حول الأدب العربي المعاصر ومقاصد مؤلفاته السردية أجرتها معه صحف ومجلات تونسية وعربية وفرنسية نذكر منها بالخصوص الآداب (لبنان) والأقلام (العراق) والأصالة (الجزائر) والعربي (الكويت) والكرمل (فلسطين) وأخبار الأدب (مصر) والندوة والصباح والشعب ولابراس (تونس) و لومند (فرنسا) وتسجيلات إذاعية وتلفزيّة عديدة.

وبمجرّد انقطاعه عن تحمل المسؤوليات الحكومية والبرلمانية سنة 1986 تحوّل إلى مرحلة جديدة في إنتاجه تختلف تمام الاختلاف عن

(2) انظر كتابنا "الأدب المريد في مؤلفات المسعدي" فصل "عناصر جديدة في ترجمة المسعدي". الطبعة الخامسة. تونس 1997. ص 139 - 149.

الإبداع في مرحلة التدريس الأولى (1939 - 1944) والنقد في الثانية (1944 - 1948) والبحث الجامعي في الثالثة (1948 - 1955) هي مرحلة التأمّل وما نتج عنها من المواقف والأفكار صاغها في شكل جُمل أو فِقر قصيرة مركّزة ومكثفة تناولت قضايا وجوديّة في منتهى الأهميّة كالإيمان والحرية ومصير الإنسان وقيمه، كما عالجت مواضيع الفنّ والأدب وأساليب الكتابة والنّقد، وقد بلغ عدد هذه التأمّلات 111 بالعربية [3] و175 بالفرنسية [4].

* * *

إنّ المتأمّل في حصاد العمر يلاحظ في إنتاج المسعدي جملة من الإضافات في مختلف المجالات التي تناولها إبداعا ونقدا وبحثا وتأمّلا.

ففي مجال الإبداع تتمثل أهمّ إضافة في ابتداعه أسلوبا أدبيا ليس خلاصة الأساليب التي تأثر بها ولا محاكاة لها بل هو ما يمكن تسميته بأسلوب المسعدي فيه من النثر القرآني ونثر التوحيدي والأصبهاني والمعري والغزالي نصيب لامحالة لكنه يختلف عنها جميعا بما شحن به لغته من طاقات حيّة وتركيب للجمل عجيب الإيقاع.

والنعت نفسه ينطبق على الأجناس الأدبية التي صاغ في إطارها سرده فقد دكّ في مؤلفاته القصصيّة جميع الحدود الفاصلة بين الرواية والقصة والمسرحية والحديث والخبر وابتكر شكلا جديدا يذكّر بكلّ منها ولكنّه يتجاوزها جميعا إلى ما يمكن تسميته بالجنس العابر للأجناس الأدبية المعهودة، وظّفه للتعبير عن حيرة الإنسان إزاء مصيره ومنزلته في الكون وحدود إرادته الخلقَ (في "السدّ") والخلود (في "مولد النسيان") والمطلق (في "حدث أبو هريرة قال"...) والمعرفة (في كتاب "من أيام عمران")

---

(3) نشرنا نصوصها لأوّل مرّة في كتاب "من أيام عمران وتأمّلات أخرى" (تونس 2002 ص 119 - 155. ثم أعدنا نشرها في الجزء الأوّل من " الأعمال الكاملة " ص 409 - 434.

(4) نشرناها لأول مرّة في الجزء الرابع من "الأعمال الكاملة" (تونس 2003) ص 441 - 468.

والحلم (في "المسافر") والطهارة (في "السندباد والطهارة"). وقد طرح في جميع هذه المؤلفات سؤالا وحيدا : من أنا ؟ [5] وسعى إلى الإجابة عنه بطرق مختلفة، فبقي أدبه مفتوحا قابلا لعديد القراءات والتأملات شأن كلّ أدب قويّ ثريّ.

وينتمي كتاب "حدث أبو هريرة قال ..." إلى الأدب الروائي ويعتبر في نفس الوقت امتدادا للقصص العربي القديم وإحياء وتجديدا له. وإنّ كامل الأحداث تدور في فلك شخصية رئيسية اختار لها المؤلف اسم صحابي شهير ومحدّث من الثقات. لكن الشخصية الروائية تختلف تمام الاختلاف عن الشخصية التاريخية وربّما كانت نقيضها، فأبو هريرة في كتاب المسعدي إنسان قلق متمردّ لا يستقر على حال، أخرجه صديق له من جموده وتقليده فاكتشف الحسّ واللذة، فكان البعث الأول، ثم أغرق فيهما إلى حدّ الملل فوضع ريحانة رغم أنها وهبته من المتعة ألوانا، فطلب الغيبة لكنه لم يدركها إذ وقع من جديد في شراك الجسد وعوض أن يجد في الراهبة ظلمة الهذلية دليلا يرشده إلى عالم الغيب والإيمان، أدخلها عالم المتعة، "والدير يحسبنا نتعبّد ونبتهل وإنّما كنّا في الشيطان (ص 140). ثم جرّب الفعل مع الجماعة فعلّمها الإرادة وبكر السبيل وحياة الخصب والرخاء، لكنّه ما تخلى عنها حتى انخذلت وعادت إلى تطاحنها فخاب أمله وطلب المطلق وظنّ أنه بلغ غايته وأدرك لغز الحياة والموت وما وراء الموت فكان البعث الآخر.

تلك أهم أحداث الرواية نختزلها ونرتبها الترتيب المنطقي أي الزمني المخالف لترتيب اللوحات أو الروايات في الكتاب. وتصرّف الكاتب في الزمان وحتى في المكان هو الذي يكسب هذه الرواية حداثة ما كانت الأحاديث والأخبار التي تقوم على أشكالها لتعرف شيئا منها.

---

(5) يقول في تأملاته إن الإنسان سؤال واحد لا يتكرّر ولا يتغيّر. لا يتكرّر لفظا دون إفلاس وإملاق، ولا يتغيّر معنى دون زور ودلّس "(عدد 97) ولما سئل عن ماهية هذا السؤال أجاب : " السؤال السرمدي هو أنت، من اين جئت ؟ " الأعمال الكاملة، ج 3، ص 422.

أما كتاب "السد" فقد اعتمد شكل المسرحية إطارا لأحداثه مع حفاظه على صور ومفاهيم وألفاظ مستقاة من التراث العربي والإسلامي، ذلك لأن غيلان شخصية مأسوية قويّة قد يكون الإطار المسرحي أنسب للتعبير عن طموحاتها وآرائها.

فأهمّ الأحداث تقوم على رغبة غيلان في بناء سدّ يحبس بواسطته الماء الضائع في أرض ضمأى تعاني القحط والجفاف ويرفض أهلها الاعتراضَ على موانع الإلهة صاهباء وهواتف أنبيائها. فتمرد غيلان على تلك القوى الغيبية ولم يثنه على عزمه إيمان ميمونة ورضاها بالمقدّر، فنجح في التصدّي للعراقيل وبنى سدّه رغم كلّ الصعاب. لكن سرعان ما هبّت عواصف هوجاء وغضبت الطبيعة وانهد السدّ وسقط أنقاضا. وكانت مُياري قد شدّت أزره عندما خذله عماله ودفعته إلى المثابرة على الجهد فظهرت طيف خيال وبعثت في نفسه أملا متجددا وعزيمة وأرشدته إلى نور في الغاب منير، فقالا في صوت واحد : "لنعلون برأسنا ولنفتحن لهما في السماء بابا". لكن انهيار سدّه لم يمنعه من التفكير في تجديد التجربة لأنه يعتقد أن الفضل كل الفضل في الفعل والعزم.

ويتضح من هذا التحليل الموجز لأهم الأحداث أنّ هذا الكتاب ينتمي إلى جنس المسرح الذهني الذي يهدف إلى تبليغ أطروحة فكرية في شكل فنّي. وقد أثارت المسرحية عندما نشرت لأول مرة سنة 1955 نقاشا حادًا في الساحة الأدبية أذكاه الدكتور طه حسين بقوله "وحسبك أني قرأتها مرتين ثم احتجت إلى أن أعيد النظر فيها قبل أن أملي هذا الحديث، وهي بأدب الجدّ العسير أشبه منها بأي شيء آخر". لكن بقية الفصل دلت على فهم عميق لمختلف أبعادها، خاصة عندما ربطها بالتيّار الوجودي القائم على الحرية والإرادة والمسؤولية ونزّلها في إطار وجوديّة إسلامية عميقة الجذور في التراث العربي الإسلامي.

ولا يقلّ مدين في "مولد النسيان" عزيمة عن غيلان، فهو أيضا أراد تجاوز حدود الذات الإنسانية بإرادته الخلود، فقد ساءه أن يرى الناس

يجدّون ويسعون فيهيئون الطعام للدّود والفناء، وأزعجه أن يتداوى الناس بالأوهام والغيب فبنى مارستانا يعالج فيه المرضى، وصدّهم عن الاستغاثة بسحر رنجهاد سادنة عين سلهوى،. ولمّا مات له أول ميّت انتابه الشك في قدرة أدويته على القضاء على "هادم اللذات" وفكّر في الاستعانة بدوره بسحر رنجهاد فأدخلته الغاب ورافقته إلى عين سلهوى وأرَتْه كيف يعاني الأموات من ذكرى أجسادها وعلمته أن يطهّر من الزمان دواءه لأن الزمان هو الذي يجعل الروح تحنّ إلى الجسد حتى بعد الموت. وكان أول من تناول الدواء الذي ركّبه، فظنّ أنه أدرك الخلود... ساعة، لكن جسمه انهار وتعفّن في لحظات وفشل في نيل الخلود. إلاّ أنّ ليلى التي كانت تعترض على تجاربه قد أصابتها بعد موته عدوى الإرادة، فكانت نهاية مدين بداية لها. وهكذا تتجدّد عبر ليلى التجربة الإنسانية وتبقي على الأمل في نيل المراد.

إنّ بعض من اطّلع على هذا الأدب اعتبره أدب الهزيمة التي تتوّج التمرد وتفلّ العزائم! ولو صحّ هذا الفهم لما كان لأدب المسعدي قيمة فكرية تذكر، إذ لا يعقل أن يدعو الأدب الرفيع إلى اليأس والتشاؤم ويبقى مع ذلك إشعاعه وبعده الإنساني. لكنّ تحليل الجوانب الفنية قد يكون كفيلا بمعرفة غاياته على حقيقتها.

وفي مجال البحث الجامعي فإن أهمّ إضافة له تتمثل في الاهتداء في وقت مبكّر إلى نظريّة في الإيقاع النثري تقوم على علاقة بين عدد المقاطع في الجمل المسجّعة و"الطول الطبيعي للتنفس العادي الجاري بدون إغراق ولا إجهاد". وقد اعترف له بعض علماء اللسان في تونس وخارجها بهذا السبق [6] يقول محمد عبد المطلب مثلا : "والحق أن هذه الدراسة تمثل حداثة بالنسبة إلى لحظة الحضور التي نعايشها، فما بالنا إذا كانت الدراسة قد كتبت سنة 1939 (هكذا) قبل أن تستفيض المناهج

(6) انظر كتاب: محمود المسعدي بين الابداع والايقاع، أشغال ندوة كلية الآداب بمنوبة، شارك فيها عبد السلام المسدي ومحمد عبد المطلب ومحمد العمري وعبد الله صولة ومحمد القاضي ومحسن جاسم الموسوي، تونس 1997.

اللغوية بما تحتويه من أسلوبيات في التعامل مع النص الأدبي في الواقع العربي، سواء في ذلك التعامل الصوتي أو المعجمي أو الدلالي". [7]
ويقول عبد الله صولة : "جاء الكتاب يسدّ فراغا في المكتبة العربية مَهولا على أن المسعدي لم يكتف لسَدّ هذه الثلمة بفضل الريادة فثنّى بفضل الإفادة وله في ذلك زيادة" [8] ويضيف ص 100 : "إنه اعتمد جداول إحصائية على غاية من الدقة ومن الإتقان والعمق". واعتبره محمد العمري من "الأعمال العلمية الجديدة التي تتّسم بالجرأة واقتحام الآفاق غير المأنوسة". [9].

أمّا "التأملات" فإنها تبرز وجها جديدا للمسعدي لم يظهر جليّا في كامل مؤلفاته السابقة هو جانب الحكيم الذي حنّكته تجارب الوجود وابتعد عن كل الأنشطة التي مارسها طيلة نصف قرن وصار ينظر إلى الدنيا بعين التفلسف والتفكّر في المصير. ونقتصر على ذكر نماذج من تأمّلاته في انتظار تصنيفها وتحليلها في عمل لا حق :

- الحياة صيرورة وديمومة وفناء. والكيان وعي وسؤال. (عدد 6)
- الدين حيرة وسؤال في حوار دائم مع السماء وإلاّ فهو بلادة طبع أو خدعة أو بهتان (عدد 10)
- ما أتفه الحبّ القاصر عن الجنون، وما أخسّ العبادة خلت من العشق (عدد 12)
- طريق السعادة إلى الروح متعة الجسد خالصة أو عذاب التصوّف (عدد 17)
- ليس من الأدب على أيّ وجه أن تقول لتقول وإن أبدعْتَ حرفا ولحنا وإنما هو أن تكون لتقول لتكون نحتا وتمحيصا. (عدد 18)

(7) م.ن. ص 47.
(8) م.ن. ص 87.
(9) م.ن. ص 112.

- الخلق وهْم يَجهَد أن يكون، فيكون إذا مرّ به إله أو مجنون. (عدد 26)

- المعرفة عقل وعلوم والأديان تصديق وقبول (عدد 31)

- آفة الأدب اللفظ إذا انتفخ وطغى (عدد 59)

- أقسى الشقاء الكفر الأعمى، وأقسى البلادة الإيمان الساذج (عدد 68)

- مجال الأدب ما بين الرؤية والرؤيا انطلاقا من الواقع إلى الحلم الهائم الواهي (عدد 75)

- لا يصون الأدب من الزيف إلا القيّمون على تخليص ذهب معدنه من بريقه اللمّاع بصرامة النقد ولطف الإحساس (عدد 77)

- ما أفرغ الحياة بلا حبّ، وما أكذبَها بلا أبد (عدد 85)

- يقولون : العبقريّة جنون. وأيّ نبيّ لم يكن مجنونا ؟ وأيّ مجنون لم يكن نبيّ العقل الجديد ؟ (عدد 91)

محمود طرشونة

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2005/49 ص ص 19 - 25

محمود المسعدي في كلّية الآداب

بقلم : محمد الهادي الطرابلسي

احتفت كلّية الآداب بالأستاذ محمود المسعدي أديبا ومفكّرا ورائدا للمدرسة التونسية منذ أن أُرسِيَتْ بها دعائم التدريس والبحث. فقد أدرجت أعماله الأدبيّة في مقرّرات التدريس في غضون الستّينات، وما فتئت إلى اليوم تجدّد درسها، راصدة حركة صدور ما تأخّر صدوره منها، مقلّبة وجوه النظر إليها في مختلف مستويات الأستاذيّة وحلقات المرحلة الثالثة، كما سجّلت للبحث فيها أعمال كثير من المترشّحين لمختلف شهائد دراسات الدكتورا فنوقشت فيها الأطروحات والرسائل الجامعية التالية [1] :

في مستوى شهادة التعمّق في البحث

الباحث	عنوان البحث	الأستاذ المشرف	المناقشة	النشر
خالد الغريبي	جدلية الأصالة والمعاصرة في أدب المسعدي	توفيق بكار	1988	دار صامد، صفاقس 1994
محمد الزبير	الهياكل الفنّية ومدلولها الاجتماعي في قصص محمود المسعدي	محمود طرشونة	1991	الأخلاء، تونس 1993
علي العزيزي	جدلية الموت والحياة في أدب المسعدي	توفيق بكار	1994	

(1) ذلك بصرف النظر عن :

+ الأبحاث التي لم تناقش

+ والأبحاث التي اعتمدت فيها أعمال المسعدي جزئيّا

في مستوى شهادة الكفاءة في البحث

الباحث	عنوان البحث	الأستاذ المشرف	المناقشة	النشر
فاطمة الأخضر	خصائص الأسلوب في أدب المسعدي	توفيق بكار	1971	حتّبعل للطباعة والنشر، 2002
محمد صلاح الدين الشريف	الجملة عند المسعدي من خلال بعض آثاره الأدبية دراسة نحويّة أسلوبيّة	عبد القادر المهيري	1973	
محمد الزبير	"السد" : الهيكل الدرامي ومدلوله الاجتماعي"	محمود طرشونة	1978	
حمّادي المسعودي	النهاية في أدب المسعدي	محمود طرشونة	1984	
شكري المبحوث	تقبل المدرسة للنّص الأدبيّ "حدّث أبو هريرة قال .." نموذجا	حسين الواد	1987	
فوزي البيولي	البطل في مؤلفات المسعدي	محمود طرشونة	1988	
رؤوف الدريدي	البنية والدلالة في رواية "مولد النسيان"	محمود طرشونة	1993	
توفيق الدعجي	المركّب النعتيّ من خلال "حدّث أبو هريرة قال ..." - دراسة بنية المركب ووظيفته في الخطاب ومختلف علاقاته ببنى الجملة العربيّة	المنصف عاشور	1993	

في مستوى شهادة الدراسات المعمّقة

الباحث	عنوان البحث	الأستاذ المشرف	المناقشة	النشر
سلوى العبّاسي	حدث أبو هريرة قال بحث في مرجعيات النّص	منصور قيسومة	1999	
نزار حبّوبة	الأسطورة في مؤلّفات محمود المسعدي : مولد النسيان وتأمّلات أخرى	محمد عجينة	1999	

وقد جلس طلبة كليّة الآداب إلى الأستاذ المسعدي أمسية من شهر مارس عام 1970 مستمعين، مستفيدين مستمتعين، بمحاضرة في مفهوم الأدب دعته الكلية إلى أن يلقيها فيهم بمقرّها شارع 9 أفريل حيث كان قاع الآداب والعلوم الإنسانية مجمّعا.

وقد تشرّفت كليّة الآداب بمنوبة باقتراح الأستاذ المسعدي للقيام بالدرس الافتتاحي في أوّل سلسلة من الدروس العمومية التي نظمتها في السنة الجامعية 1988 - 1989 وقد طلب إليه أن يتحدّث في الإيقاع إلاّ أنّ ظروفه الصحّية إذّاك حالت دون المبتغى، ولكنّ الظروف كانت أرفق يوم 25 أفريل 1991 عندما حضر الأستاذ مبجّلا بصحبة الأستاذ توفيق بكار في ندوة «صناعة المعنى وتأويل النّص» التي نظمها قسم العربية بالكلية من 24 إلى 27 أفريل.

وكرّمت كلّية الآداب - منّوبة بالتعاون مع مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع - تونس يوم 10 أكتوبر 1997 الأستاذ محمود المسعدي بالبحث في ندوة علميّة خاصّة اقترح الأستاذ عبد السلام المسدّي موضوعها ومحاورها .

وتفضّل بترتيب وقائعها والإشراف على طبع أعمالها في مجموع بعنوان «محمود المسعدي بين الإبداع والإيقاع» [2].

وقد وزّع الكتاب بحضور الأستاذ المحتفى به يوم انعقاد الندوة بالكلّية وقد رأس الأستاذ عبد القادر المهيري جلساتها وشارك بالبحث فيها الأساتذة :

- عبد السلام المسدّي : محمود المسعدي وإيقاع اللغة.
- محمد عبد المطّلب (مصر) : نظريّة الإيقاع عند المسعدي في ضوء الأسلوبية المعاصرة

---

(2) أصدرته مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع - تونس أكتوبر 1997.

- عبد الله صولة : مفهوم الإيقاع عند محمود المسعدي كما يتجلّى من خلال كتابه «الإيقاع في السجع العربي»

- محمد العمري (المغرب) : الإيقاع تنظيرا وممارسة في أعمال محمود المسعدي

- محسن جاسم الموسوي (العراق) : محمود المسعدي والرواية الحديثة مقاربة نقديّة

- محمد القاضي : الكتابة عند المسعدي ومسألة الأجناس

وقد افتتح الندوة الأستاذ محمود المسعدي بكلمة بليغة مؤثّرة ننشرها لأوّل مرّة إثر هذا التقديم. وممّا يجدر ذكره أنّ هذا اليوم الأغرّ في حياة كلية الآداب كان له صدى واسع في الصحافة التونسية والعربية ناهيك أنّ جريدة أخبار الأدب عقدت في عددها 226 الصادر بالقاهرة يوم 9 نوفمبر 1997 ملفا بخمس صفحات خاصّا بعنوان «محمود المسعدي رائد الرواية التونسية»، تخليدا لحدث التكريم الذي حظي به في كلية الآداب منّوبة.

الكلمة التي افتتح بها
الأستاذ محمود المسعدي
ندوة «محمود المسعدي بين الإبداع والإيقاع»

سيّداتي سادتي،

أيّها الملأ الكريم من رجال العلم والمعرفة الحاضرين هنا،

حضرات السادة الأساتذة الأفاضل،

إنّ أطيب ما يطيب لي أن أتوجّه به إليكم بادئ ذي بدء أن أحيّيكم كخير نخبة من إخوان الصفاء في خدمة العلم، وأصحاب الوفاء في محبّة اللغة العربية بأجمل تحيّات المحبّة والتبجيل والترحيب بكم حقّ قدركم جميعا وبالخاصّة الأساتذة الأجلاّء القادمين من المغرب والمشرق لتشريف هذه الندوة بعلمهم، وإثرائها بآرائهم، شاكرا لهم ولكم جميعا جزيل الشكر على التفضّل بالمشاركة فيها وإعطائها الطّابع الفكريّ الممتاز ورفعها إلى المنزلة العلميّة التي أرادها لها سُموّ نظر القائمين على تنظيمها في هذه الرّحاب الجامعيّة المباركة : السيّد عميد كلّية الآداب الدكتور محمد الهادي الطرابلسي وصاحب مؤسّسات النشر والتوزيع السيد عبد الكريم بن عبد الله، اللّذين أُسدي لهما كلّ الشكر والثناء.

وبعد، فإنّ أوكد ما تفرضه عليّ حرمة الأدب والبحث وحرّية الفكر، وأوجب ما يستوجبه التقدير بتفضّلكم بالنّظر النقديّ فيما جاء

بكتابي عن الإيقاع في السجع العربي [1] أن أتحاشى أيّ تدخّل في أعمالكم مستسمحا منكم فقط التذكير بما تمنّيت حيث قلت في كتابي : لو ثبت لمحاولة تحديد الإيقاع في السجع بصفة خاصّة والعربيّة بصفة عامّة أقلُّ حظّ من الصحّة العلميّة، لكان بذلك خير خاتمة للقول وخيرَ كِفاءٍ عن الجهد [2]، وعندما قلت أيضا : إنّ ما هدانا اللّه إليه في بحثنا لا ندّعي أنّه القول الفصل ما دمنا نؤمن بأنّ كلّ الاستنتاجات العلميّة لا تفيد حقائق أو افتراضات ثابتة إلاّ لأجلٍ مسمّى لا يلبث أن تأتي بعده حقائق وافتراضات علميّة أخرى. ولا مطمع لنا في تجاوز هذا الحدّ [3] وحين أضفت إلى ذلك قولي : إن كان بعض الأقصى المقصود من وراء تحليل الإيقاع السجعيّ هو معرفة مقوّمات الإيقاع وأصوله في العربيّة فهيهات أن يُدرك مثل هذا الغرض بأيسر جهد أو ينال بأوّل محاولة وعسى أن

---

(1) الايقاع في السجع العربي - محاولة تحليل وتحديد، نشر وتوزيع مؤسّسات عبد الكريم بن عبد اللّه، تونس 1996، وهو تعريب من اللسان الفرنسي للأصل الموسوم بـ : Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe, وقد صدر بالدار المذكورة آنفا، تونس 1981. وكان المؤلف سجّل بحثه هذا وأعدّه بجامعة باريس أطروحة تكميلية لنيل دكتورا الدولة، وحصل على رخصة طبعه عام 1957. وحظي الكتاب بإعادة الطبع باللسانين في «الأعمال الكاملة»، جمع وتقديم وبيليوغرافيا محمود طرشونة، ط. وزارة الثقافة والشباب والترفيه، تونس 2002 :

- النّص العربي، مج. II، ص.ص. 251 - 442.
- النّص الفرنسي، مج. IV، ص.ص. 11 - 244.

(2) هذا ما جاء في آخر خاتم كتابه : «لو ثبت لمحاولة تحديد الإيقاع في السجع بصفة خاصّة وفي العربيّة بصفة عامّة أقلّ حظّ من الصحّة العلمية، لكان في ذلك خير خاتمة للقول وخير جزاء على الجهد" الأعمال الكاملة، مج II، ص 422.

(3) ساق هذا المعنى في آخر الملحق الأوّل من كتابه قال : ... "لا نستبعد أن يكون إنكار الجاحظ لوجود شعر (أي كلام موقع على أوزان العروض) في النثر صادرا عن شعور حدسيّ غامض عنده بأنّ الايقاع في النثر إنما يحصل طبق شروط وقواعد أخرى كالتي يتميّز بها المزدوج الذي كتب عنه هو وكتب بأسلوبه صفحات رائعة، والتي لم يكن من المستحيل على عبقريته الفكريّة أن يكتشفها لو شاء اللّه له أن تتّسع دائرة نظره في كتابه «البيان والتبيين» إلى هذا المجال أو لو كانت علوم الأدب والبلاغة تأثرت بكتاب «الخطابة» لأرسطو تأثرا يحدوه بها إلى اكتشاف أو مقاربة اكتشاف قواعد الايقاع في النثر على نحو ما وصل إليه الخليل بن أحمد بالنسبة إلى الايقاع الشعريّ أو على نحو ما هدانا اللّه إليه في بحثنا هذا، ولا ندّعي أنّه القول الفصل ما دمنا نؤمن بأنّ كلّ الاستنتاجات العلميّة لا تفيد حقائق أو افتراضات ثابتة إلاّ لأجلِ مسمّى محدود. ولا مطمع لنا في تجاوز هذا الحدّ». (في الأعمال الكاملة، مج II، ص. 429).

يظفر به غيرنا وأن يمحّص ماهيّة الإيقاع في العربيّة خير منّا [4]. وإنّي لواثق سلفا من أنّ مساهمتكم التحليليّة النقديّة لموضوع هذا الملتقى المُنتسبةَ بطبيعتها جنسا إلى جوهر نشاطكم الجامعيّ الدائب سوف تتجاوز ما جاء في بحثي إلى فتوح أوسع وضبط أدقّ وفهم أهم لبعض أسرار العربيّة على قدر ما يكون حسب اعتقادي سرٌّ عبقريّة العربيّة كامنا أساسا في إيقاعها. وأيُّ حجّة على ذلك أروعُ من إيقاع القران !

وليس لي بعد هذا فضل مقال إلاّ ما أستسمحكم في الاتجاه به الآن إلى هذا الملأ الكريم من أساتذة وطلبة هذه الكلّية لأقول لهم إنّه ليس شيء أعظم وقعا في نفسي وأدْعى للتأثر وللعبرة من أن تُتاح لي اليوم لأوّل مرّة في حياتي فرصةُ الالتقاء السعيد بمثلكم في رحاب كلّية من كلّيات الجامعة التونسية بعد أن مرّت نحو سبع وثلاثين سنة على اضطلاعي كوزير للتربية القومية إذّاك بتأسيسها وترسيخ أركانها. وإنّ خير جزاء على العمل الصالح أن يؤتي ثمرته المرجوّة طيّبة زكيّة كما أشاهدها هنا في بهجة وجوهكم بهذا العدد العظيم ونسبة نجاح جهودكم أساتذة وطلبة ضمن نشاط كلّياتكم المختلفة في سبيل العلم والمعرفة.

وفي النهاية ومع شديد أسفي على أنّي لا أستطيع جهدَ الحضور في كامل جلساتكم للاستمتاع مباشرة بنظراتكم وآرائكم فإنّه لم يبق لي أيّها السادة والسيدات في الختام إلا أنْ أودّعكم وداع المحبّة والتقدير والامتنان والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أعدّ الافتتاحية للنشر وقدّم لها وعلّق عليها

محمد الهادي الطرابلسي

(4) عبّر عن هذا المعنى في آخر مدخل كتابه حيث قال : "ذلك هو الذي كان غرضنا الأقصى والأبعد المقصود من وراء تحليل الإيقاع السجعيّ وضبط أحكامه بالمقارنة مع أحكام النظم الشعريّ التي حلّها الخليل. ولكن هيهات أن يدرك مثل هذا الغرض بأيسر جهد وأن تناله بأوّل محاولة وعسى أن يظفر به غيرنا وينحّص ماهية الإيقاع في العربيّة محصا أيسر وخير منّا (في الأعمال الكاملة، مج. II، ص.ص. 256 - 257).

أحمد عبد الوهاب بكير
(1911 - 2005)

بقلم : **عبد القادر المهيري**

يوم 26 جانفي 2005 توفي الأستاذ أحمد عبد الوهاب بكير ففقدت تونس الحديثة رائدا من رواد التربية والتعليم ومدرّسا من أبرز المدرّسين القلائل الذين كرسوا حياتهم لتعصير تعليم العربيّة منذ منتصف الثلاثينات من القرن الماضي وتواصل عملهم سنوات بعد استقلال تونس إلى بداية السبعينات. كوّن بالمدرسة الصادقية أجيالا من الشباب التونسي فقرّب العربيّة إلى نفوسهم وحبّبها لديهم بفضل تضلعه فيها وتحسسه لروحها ونفاذه لخصائصها وتذوّقه لمواطن إبداعها. لقد عاشر الأستاذ عبد الوهاب بكير اللغة العربية مدرسا، محلّلا لآثار أدبائها معلّقا على بليغ أساليبها ودقائق استعمالاتها، ومارسها مؤلّفا ضابطا لقواعدها الصرفية والنحويّة، حريصا على تجريدها ممّا ينفّر منها باحثا عمّا توفره للمستعمل من فنون التعبير عن مقاصده، وأقبل عليها معجميا، فرصد أفعالها طيلة ستة عقود، رصدها في نصوصها القديمة والحديثة كاشفا عمّا يحدثه فيها السياق والتركيب وجهاز حروف المعاني من تنويع لمعانيها وفروق لطيفة بين مدلولاتها. ومارس العربية مشرفا على حظوظ تعليمها في المدارس الثانوية فعاينها مفتشا من خلال أساليب تدريسها مرشدا المدرّسين إلى دقائق استعمالاتها.

وقد اقترنت الكفاءة العلمية لدى الرجل بأخلاق رفيعة، عرف بتواضعه وهدوئه في كلّ حين وأمانته واعتدال أحكامه ولطف فكاهته.

ولد الأستاذ عبد الوهاب بكير في 3 ديسمبر 1911 بضاحية سيدي بوسعيد، فدرس بمدرستها حيث تحصّل على الشهادة الابتدائية، ثمّ زاول تعلمه الثانوي بالمدرسة الصادقيّة حيث تحصّل على شهادة ختم الدروس بها، وأتمّ دراسته الثانوية بمعهد كارنو (معهد بورقيبة النموذجي حاليا) حيث تحصّل على شهادة الباكالوريا سنة 1932.

بعد ذلك سافر إلى باريس لاعداد الإجازة في اللغة والآداب العربية بجامعة الصربون، وبعد إحرازه على الاجازة سنة 1936 باشر تدريس العربيّة بالمدرسة العلوية إلى سنة 1938، وقد أعد في هذه الفترة وهو يباشر التدريس شهادة الدراسات العليا، واجتاز بنجاح مناظرة التبريز.

ونقل سنة 1938 إلى المدرسة الصادقية فكان فيها من المدرسين القلائل الذين طوّروا طرق تعليم العربية مستفيدين من اتقانهم الفرنسية واطلاعهم على طرق تدريسها.

وبعد استقلال تونس عيّن الأستاذ عبد الوهاب بكير في أكتوبر 1955 مديرا للمدرسة الصادقية فأدارها إلى سنة 1967، وفي سنة 1959 كلّف بجانب ادارته لهذه المدرسة برئاسة مصلحة التعليم الثانوي بوزارة التربية القومية فاضطلع بهذه المهمّة إلى سنة 1962. وفي سنة 1967 عيّن مديرا لدار المعلمين العليا إلى عام 1968. وطيلة هذه الفترة وبجانب المهام التي أوكلت إليه لم ينقطع عن التدريس فقد قام بتدريس العربية والترجمة بالمدرسة العليا للدراسات التجارية وبمدرسة إعداد الأساتذة المساعدين.

وفي سنة 1968 عيّن متفقدا عاما للتعليم فمستشارا بوزارة التربية إلى 1979 سنة إحالته على المعاش. ولم ينقطع الأستاذ عبد الوهاب بكير عن القيام بأنشطة في المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، فقد انضمّ

طالبا بباريس إلى جمعية طلبة شمال افريقيا المسلمين بفرنسا وساهم بجدّ في نشاطها ومؤتمراتها، وعيّن عضوا في "لجنة الدفاع عن الحريات العامة بتونس" التي بعثها الحزب الحر الدستوري الجديد بباريس اثر حوادث 1934، وفي تونس ساهم في بعث مجلّة المباحث في بداية الأربعينات وكان عضوا في هيئة تحريرها فنشر فيها عددا من المقالات، وترجم لها عددا من النصوص. وأوكلت إليه بعد الاستقلال وزارة الثّقافة مهمّة الاشراف على اللجنة الوطنية للتوجيه المسرحي.

أما في مجال التأليف فقد أشرف عبد الوهاب بكير على لجنة تأليف كتب اللغة لتلاميذ المرحلة الأولى من التعليم الثانوي فوضع مع أعضائها عبد القادر المهيري والتهامي نقرة وعبد الله به علية ابتداء من سنة 1961 جملة من الكتب في هذا الغرض هي :

1. النحو العربي من خلال النصوص لتلاميذ السنة الأولى.
2. النحو العربي من خلال النصوص لتلاميذ السنة الثانية.
3. النحو العربي من خلال النصوص لتلاميذ السنة الثالثة (نحو الجمل).
4. النحو العربي من خلال النصوص لتلاميذ السنة الرابعة (نحو المعاني).
5. الصرف العربي من خلال النصوص لتلاميذ السنوات الأولى والثانية والثالثة.

- نشر سنة 1997 "معجم أمهات الأفعال : معانيها وأوجه استعمالاتها (دار الغرب الاسلامي، بيروت، 3 أجزاء) وقد ضمّنه ما جمعه خلال ممارسته تدريسا وتفتيشا وتأليفا وترجمة من استعمالاتها لأفعال اللغة العربية.

وللأستاذ عبد الوهاب بكير مجموعة من الكتابات ألّفها في الأربعينات من القرن الماضي، منها بحوث (الحياة الفنية حياة حرّة، هل

الفنّ لعب ؟ رسالة الشاعر، العدل، تدريس التاريخ بتونس في عهد الاستعمار، وجوب تعليم البنت التونسيّة، الثقافة معانيها الجوهريّة وأبعادها في عصرنا الحاضر، كتاب ألف ليلة وليلة)، ومنها قصص (الوليمة، الدواء الناجع)، ومنها ترجمة ثلاث مسرحيات (بروميتي في الأصفاد لايشيل، Eschyle، مدرسة الأمهات لماريفو Marivaux، الزفاف لغوغول Gogol.

ومن هذه الكتابات ما نشر في مجلة المباحث (من سنة 1944 إلى 1947)، ومنها محاضرات ونصوص لم تنشر من قبل. وقد جمعها المؤلف في كتاب بعنوان "منوعات أدبية أو الأخذ من كل شيء بطرف"، نشرته دار الغرب الاسلامي ببيروت سنة 2000.

وقد نال الأستاذ عبد الوهاب بكير جائزة 7 نوفمبر للابداع الثقافي سنة 1998، كما تحصّل على الأوسمة التالية :

- الصنف الثاني من وسام الجمهورية : 1964.
- وسام الاستحقاق الثقافي : 1974.
- الصنف الأول من الاستحقاق التربوي : 1984.

عبد القادر المهيري

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2005/49 ص ص 31 - 55

استرسال الصّوت - استرسال الدّلالة : مقولة الجمع نموذجا

بقلم : الأزهر الزّنّاد

مقدّمـــة :

يمكن الخوض في مفهوم الاسترسال من منطلقات عديدة ليس من المفروض أن يكون بينها تفاضل في الجدوى والنّتائج. فالاسترسال مأخوذا من حيث هو مفهوم يقبل التّعريف والتّأريخ لجذوره ولتطوّره في مختلف المنظومات الفكريّة منذ القديم، كما يقبل البحث في تجلّياته في مختلف الظّواهرأو الموضوعات وفي علومها المعنيّة بها. والاسترسال مأخوذا من حيث هو مفهوم عامل في مختلف العلوم، قابل لأن يُحكم له أو عليه في ضوء النّتائج النّظريّة والطّاقة التّفسيريّة الّتي تكون للجهاز النّظريّ عند اعتماده صريحا أو ضمنيّا. والاسترسال من حيث هو مبدأ عامل يمكن أن يشتغل في العلوم صدى لتجلّياته في انتظام الظّواهر المدروسة ما كان منها مادّيا وما كان منها تجريديّا ذهنيّا أو اجتماعيّا.

ولعلّ ثراء هذا المفهوم بيّن من خلال نتائجه وما يمكّن به كلّ نظريّة لسانيّة من طاقة تفسيريّة، دليل ذلك، كما نعرض بعد هذا، أنّ جميع النّظريّات والمناويل اللّسانيّة الموسومة بالعرفانيّة أو المندرجة في

العرفانيّات دون وسم صريح، لا تخلو من اعتماده في التّحليل صريحا أو ضمنيّا، وإن لم يكن من مصطلحاتها المتداولة. وما يزيد هذا المفهوم رسوخا وتأصّلا استمراره آليّة في التّفكير ونسيجا رابطا بين الأبعاض في المنظومة الواحدة وبين المنظومات في النّظام الجامع في مظهرين ماديّ فيزيولوجيّ في دراسة اشتغال الدّماغ البشريّ وذهنيّ تمثيليّ في دراسة العرفان من مختلف المداخل العصبيّة واللّغويّة والنّفسيّة الاجتماعيّة. فإذا كانت العرفانيّات عامّة، والعرفانيّات اللّسانيّة خاصّة، موسومة بكونها ثورة في الفكر البشريّ وإذ لم ينتقض الاسترسال بهذه الثّورة، دلّ ذلك على تأصّله مفهوما كونيّا عابرا لكلّ الثّورات.

وقد يمتنع علينا تحديد أوّل عهد لنا بالاسترسال. فقد يعود ذلك إلى أيّام الدّراسة، زمن كنّا نتلقّى دروسا في اللّسانيّات العامّة ونقرأ ما كتب فيها اللّسانيّون، وقد يعود ذلك إلى ما كان يدور في مختلف اللّقاءات الّتي ينظّمها فريق اللّغة بالكلّية وفي مختلف النّدوات الّتي كانت تقام في الكلّيّة وخارجها. وقد يكون هذا المفهوم - في جميعها - حاضرا، آليّة أساسيّة من آليّات التّفسير لا لفظا واصطلاحا. وقد يكون حاضرا لفظا ومفهوما. والتّحقيق في ذلك قد لا يفيد شيئا. فالمهمّ أنّ الاسترسال ظلّ يشتغل في الأعماق فطفا فرضيّة أساسيّة من جملة فرضيّات أقمنا عليها رؤيتنا لتولّد المعجم العربيّ وانتظامه حروفا أصولا وأبنية اشتقاقيّة وتصريفيّة وأبنية إعرابيّة تداوليّة في أطروحتنا (الزّنّاد 1998).

نواصل في هذا المقال بالتّعميق والتّوسيع ما وصلنا إليه من نتائج في الزّنّاد (1998) عامّة وبالخصوص ما ثبت عندنا من توزّع الأصول الأحاديّة على أحياز يختصّ الواحد منها بدلالة كبرى. وذلك من قبيل اختصاص الشّفويّة بالتّعبير عن مقولة الجمع بما تتضمّنه من فروع كالعطف والإلصاق والحاليّة والفصل وغيرها، ومن قبيل اختصاص الأسنانيّة بالإشارة إلى الحاضر في مجال الإدراك والتّفاعل بما تتضمّنه من أسماء الإشارة إلى الشّخص وإلى المكان وإلى الزّمان ومن الضّمائروما جرى مجراها، ومن

قبيل اختصاص الحيّز الخلفي (الحنكيّ والحلقيّ) بالإشارة إلى المحايد من الأشخاص والأشياء للتّعيين أو التّنبيه أو غير ذلك من المعاني. ومحطّ العناية في هذا المقال مقولة الجمع مقترنة بالأصول الشّفويّة من حيث انتظامها وتبلورها وتكوّنها، نذكّر ببعض المبادئ الّتي سطّرنا في الزّنّاد 1998 ونوسّع من دائرة النّظر باعتماد ما استقرّ في العرفانيّات عامّة وفي الدّراسات العصبيّة العرفانيّة واللّسانيّة العرفانيّة على وجه مخصوص.

والمقال ثلاثة أقسام : أوّلها للجمع فضاء عرفانيّا يحكمه الاسترسال في انتظامه (جاكندوف 1987) وآليّة من الآليّات المحدّدة لنمط المسح (لانقاكر 1987) وآليّة من آليّات التّحديد في الدّلالة المعجميّة طالمي 2000) فآليّة من آليّات بناء الأفضية الذّهنيّة (فوكونياي 1996). وثانيها للمعالجة اللّغويّة (العصبيّة العرفانيّة) القائمة على الاسترسال إنتاجا وتأويلا بوجه عامّ ولدلالة أدوات الجمع على التّرتيب بوجه خاصّ. وثالث الأقسام فرضيّة في نشأة مقولة الجمع صوتا ودلالة نقيمها في إطاراختصاص الأحياز النّطقيّة بمقولاتها، وهذا في منظور أعمّ ذي صلة بأصول الملكة اللّغويّة العرفانيّة كما تبلورت في علوم الدّماغ وفي اللّسانيّات.

1 - الجمع فضاء عرفانيّ :

1.1 - في كون الجمع فضاء عرفانيّا محكوما بالاسترسال :

يتوفّر في التّحليل اللّسانيّ عامّة وفي المستويين الصّوتميّ والدّلاليّ - المعجميّ خاصّة وجهتان : تحليل باعتماد السّمات المفردة [1] وتحليل

(1) تحليل باعتماد السّمات البسطى المفردة التي لا تقبل القسمة simple feature analysis -

باعتماد القيمة المركزيّة [2]. وقد بيّنت الكثير من الدّراسات اللّغويّة - العرفانيّة قصور التّحليل السّماتيّ في الكثير من المظاهر، لعلّ أبرزها ذاك المتعلّق بالتّحليل المفهوماتيّ من حيث طبيعة المفهوم ومكوّناته والآليّات العرفانيّة المشتغلة في تكوّنه عامّة وفي مستوى التّصافح [3] الكائن بين النّظم الحسّيّة الإدراكيّة خاصّة من قبيل الإبصار والسّمع وغيرهما.

فالتّحليل التّفكيكيّ القائم على تصوّر المفاهيم على أنّها جملة من السّمات الدّلاليّة تنتظم بشكل ثنائيّ أو متعدّد لا يفي بوصف المفاهيم وصفا مناسبا. وظهرت العديد من الدّراسات في ذلك منذ بداية العناية بالدّلالة في المدرسة التّوليديّة في السّتّينيّات من القرن الماضي [4].

فمن العقبات الّتي تعترض التّحليل السّماتيّ تحديد أشكال الأشياء. فأقصى ما يمكن توفّره في المدخل المعجميّ المتعلّق بنوع مّا من أنواع الطّير مثلا أن يكون حيّا، لا إنسانا، ذا ريش، بيوضا، مائيّا أو برّيا... وجميع هذه السّمات وإن طالت وتعدّدت لا توفّر سبيلا إلى تمييز الطّائر المعنيّ من بني فصيلته أو جنسه تمييزا من حيث المظهر والهيأة. فمهما تعدّدت السّمات سالبة كانت أو موجبة، يظلّ تصوّر المفهوم متكاملا غير ممكن.

وقد تبيّن قصور التّحليل السّماتي في الدّراسة الصّوتميّة رغم ما هو متعارف من كونها أحسن المستويات استجابة له. فقد دأب الدّرس

---

(2) focal value analysis تمثّل القيمة المركزيّة (أو البؤريّة) قيمة تكون للشّيء من زاوية حضورها فيه في أقصى درجات الإدراك والتّصوّر بالقياس إلى سائر الدّرجات أو سائر الأشياء المنتمية إلى نفس الحقل. فالحمرة مثلا درجات تعتبر أقصاها قيمة مركزيّة إذ لا مجال للاضطراب في اعتبارها حمرة صرفا. وعلى هذا تنقاس سائر القيم كالأحجام والأبعاد والأشكال .... الخ.

(3) interface التّصافح مفهوم جار في العلوم الحوسبيّة والعرفانيّة واللّسانيّات. وهو مستوى تمثيليّ يكون فيه الاتّصال بين منظومتين أو مكوّنين عن طريق التّناسب او التّحليل أثناء الاشتغال.

(4) من أبرز الأعمال في ذلك : Lakoff 1987, Weinreich 1966, Bolinger 1965

الصّوتميّ [5] على تمثيل البنية الصّوتميّة الكامنة في شكل سلسلة من الحزم المشتملة على سمات صوتميّة سالبة وموجبة. لكنّ ذلك تغيّرجزئيّا في إطار الصّوتميّة التّفريعيّة [6] بنوع من التّوسيع تجاوز القصور في التّمثيل الخطّيّ ليشمل القطع الصّوتيّة وما يليها من الظّواهر ما فوق المقطعيّة (نبرة، نغمة، تنغيم) في تمثيل واحد. وكان من أهمّ النّتائج في هذا المجال أن تبدّل تمثيل البنية الصّوتميّة من مجرّد سلسلة من السّمات إلى بنية عروضيّة سلّميّة [7] يتوفّر فيها تحليل مقبول لظواهر النّبرة والنّغمة والتّنغيم وما إلى ذلك من ظواهر الايقاع.

ولتجاوز هذا القصورنشأ التّحليل القائم على منوال الأبعاد الثّلاثيّة [8]. وقد بيّن مارّ (Marr 1982) أنّ الإدراك البصريّ يقوم على هندسة ثلاثيّة الأبعاد ذات بنية تتفكّك بمقتضاها الأشياء إلى أجزاء وذات نظام هندسيّ ينتظم وفقه توزّع الأشياء على محاور الفضاء وتتحدّد في ضوئه العلاقات بين أجزائها. وتوسيعا لهذا المنوال يقترح جاكندوف (Jackendoff,1987chap.10 &1992 p.44) أن تتضمّن المداخل المعجميّة (الذّهنيّة) المتعلّقة بالأشياء المادّيّة أو الحركات، تمثيلا قوامه المنوال الثّلاثيّ الأبعاد بالإضافة إلى بناه الصّوتميّة والإعرابيّة والمفهوميّة.

ومن المجالات الّتي يبين فيها قصور التّحليل التّفكيكيّ السّماتيّ مجال الألوان ودرجات الحرارة والبرودة. وهي مجالات لا يمكن تصوّرها على

---

(5) الصّوتميّة التّوليديّة كما تبلورت في مصنّف شومسكي وهال (1968) وما سبقها من أعمال حاكبسون وغيره.

(6) Autosegmental Phonology. انظر مثلا : الزّنّاد (1998) الجزء الثّاني.

(7) hierarchical metrical structure : تمثيل ذو مستويات تتحكمها سلّميّة بدءا بالقطع الصّوتيّة المفردة فالمقطع يضمّ قطعتين صوتيّتين او اكثر فالوتد foot الّذي يجمع مقطعا أو مقطعين او اكثر فالكلمة WORD الّتي تجمع وتدا أووتدين أو أكثر. انظر مثلا (1977) Liberman and P rince وأعمال Goldmith الواردة في التّتليوغرافيا من هذا المقال، والزّنّاد (1998) الجزء الثّاني.

(8) 3D model. انظر مثلا miller and johnson-Laird (1976) و Marr (1982) و jackendoff (1987 ،1992).

أنّها سلسلة من القيم المتفاصلة لأنّ قوامها الاسترسال. فالواحد من الألوان أو درجات الحرارة لا يمكن أن ينقسم إلى سمات دقيقة متفاصلة. فالكلمات المعبّرة عن اللّون - مثلا - تتقاسم سمة حقليّة دلاليّة هي [اللّون] تقترن بفضاء عرفانيّ قوامه طيف من القيم المسترسلة. فالاسترسال خطّيّ على سلّم في حقل الحرارة بدرجاته المتراوحة ما بين أقصى البرودة وأقصى الحرارة، وهو ثلاثيّ الأبعاد في حقل اللّون وفق ما يحكم الحاملَ المادّيّ من أبعاد فيزيائيّة (9). فكلّ واحدة من الكلمات المعبّرة عن اللّون أو الحرارة تمسك بنقطة مّا من فضاء اللّون أو فضاء الحرارة، فتمثّل تلك النّقطة القيمة المركزيّة لتلك الكلمة.

وللقيمة المركزيّة دور أساسيّ في مَقْوَلَة الأشياء: إذ يجري تحديد المدرَك بناء على موقعه النّسبيّ من مسترسل القيم المركزيّة المكوّنة للحقل الّذي يتضمّنه. فإذا ما كان المدرَك ذا قيمة قريبة جدّا من قيمة الحمرة المركزيّة في فضاء الألوان - مثلا - اعتُبر أحمر دون إشكال أمّا إذا ما كانت قيمته متوسّطة بين الأحمر والبرتقاليّ - مثلا- كان تصنيفه محلّ تردّد يكون التّعويل فيه على السّياق تعويلا كاملا.

وقد دأب الدّرس النّحويّ العربيّ على تناول ظاهرة العطف أو الجمع تناولا فرديّا تجزيئيّا غلبت عليه النّزعة المدرسيّة. فكانت العناية منصبّة على تحديد خصائص الأدوات الجزئيّة من حيث معانيها وعملها وسياقاتها دون التّرقّي إلى مستوى جامع يمسك بالظّاهرة الجامعة الّتي تنتظم مختلف الأدوات المتشابهة المتلاحمة في الأصل. فقد حجبت العناية بالجزئيّات المنظومة العامّة الّتي تسيّرما يكون في الظّاهر شتاتا لا روابط بين عناصره. ومن الظّواهر الّتي ذابت معالمها العامّة في جزئيّات أدواتها المحقّقة لها ظاهرة العطف. فمن المتصوّر المعهود أن لا صلة بين حرفي الجرّ [بـ] - [في] وحرفي العطف [و] - [فـ] ولا انتباه مطلقا إلى صلة اسم الإشارة إلى المكان البعيد [ثَمّ] بأداة العطف [ثُمّ]. وقد أثبتنا

Miller and Johnson - Laird 1976, chap 5.1 : Color (9)

في الزّناد (1998، المجلّد الأوّل) ما به تعود جميعها إلى مقولة واحدة يختصّ بها الحيّز الشّفويّ هي مقولة الجمع مطلقا، وذلك في إطار توجّه عامّ يحكم الأصول الأحاديّة في اللّغة العربيّة إلى اختصاص بمقولات حسب الأحياز النّطقيّة. وقد كنّا في جميع ذلك نراعي تناسبا ضروريّا بين البنية والدّلالة، ولهذا الأمر لا نرى الصّواب المطلق في ما يذهب إليه جاكندوف من وجوب العزوف عن التّحليل السّماتيّ مطلقا إلى تحليل باعتماد القيم المركزيّة. وإنّما نرى أنّ التّوفيق يكون في اعتماد كليهما. لذلك سنعمد في ما يلي إلى تحليل ظاهرة الجمع (الجرّ والعطف) من حيث هي فضاء عرفانيّ متكامل دون الإغراق في التّفاصيل، فعملنا المذكور يغنينا هنا عن ذلك.

فإذا تصوّرنا علاقة الجمع فضاء عرفانيّا مجرّدا (مقولة مركّبة) تتوزّعها قيم مسترسلة انطلاقا من قيمة مركزيّة تحدّدها نقطة التّقاطع أوالتّطابق بين عدد من الأبعاد الّتي تؤسّس الفضاء، وجدناها محكومة ببعدين هما بعد التّواجد أو التّجامع وبعد التّنضيد :

أ - بعد التّواجد :

التّجامع تواجد أساسه التّجاور أو التّقارن بوجه مّا في مجال عرفانيّ مّا. يكون بين وحدتين أو أكثر هما شيئان أو حدثان أو هيئتان أو شيء وحدث أو حدث وهيئة وما إلى ذلك من وجوه التّوليف الممكنة. والتّجامع مكانيّ فضائيّ في الأشياء وزمانيّ في الأحداث ومجرّد في المفاهيم والمتصوّرات. وهو قائم على قيم مسترسلة وفق المسافة الفضائيّة أو التّجريديّة بدرجاتها المتردّدة ما بين التّطابق والانفصال. وهي درجات تتحدّد على محور خطّيّ عليه يكون تنضيد العناصر المتواجدة.

ب - بعد التّنضيد :

التّنضيد توزّع العناصر المتواجدة في المجال وفق الأبعاد الثّلاثيّة (الطّول والعرض والعمق)، وهو انتظام يتضمّن محورا يمكن أن يوافق كلاّ من

الأبعاد الثّلاثة هو المحور الخطّيّ عموديّا كان أو أفقيّا. ودرجات هذا المحور مواقع تترتّب وفقها الأشياء. وبالتّنضيد - حضورا وغيابا - يكون التّواجد منضّدا أو غير منضّد.

فالتّواجد استرسال على درجات في ضوء ما يكون بين العنصرين من مسافة على المحور الخطّيّ. وهذه الدّرجات قيم في مقولة الجمع :

أوّلها درجة التّطابق أو الحلول في نقطة واحدة، بين العنصرين، حيث يغيب البعد الفاصل بينهما في المسافة وفي الزّمان وفي التّصوّر. وإذ لا يحتمل التّطابق تنضيدا كان التّواجد في العربيّة حلولا : حلول الشّيء في المكان أو الزّمان أو الهيئة، وجرى في ذلك حرفا الجرّ المتّصلان بالأصلين الأحاديّين الشّفويّين [ب] و [ف] دون حرفي العطف منهما :

- زيد في الدّار	- زيد بالدّار
- خرج زيد في الصّباح	- ينام زيد بالنّهار
- خرج زيد في سرعة	- خرج زيد بسرعة
- خرج زيد في ثياب الصّيد	- خرج زيد بثياب الصّيد

وثاني الدّرجات، درجة يتلابس فيها العنصران المتواجدان أو يتجاوران أو يتزامنان في تماسّ يظلاّن فيه متحادّين متفاصلين متّصلين. ويكون هذا التّلابس منضّدا أو غير منضّد. فمن التّلابس المنضّد العطف المرتّب على أساس التّعاقب القريب (المهلة القصيرة في الزّمان أو في التّصوّر) ويختصّ بها حرف العطف [فَ] :

- دخل زيد فعمرو
- دخل زيد فجلس
- ايتني فأكرمَك
- ادخلوا واحدا فواحدا.

ومن التّلابس غير المنضّد ما تجري فيه [وَ] من سياقات العطف والمصاحبة (المعيّة) :

- دخل زيد وعمرو
- سار زيد والنّهرَ
- واحد واثنان ثلاثة / اثنان وواحد ثلاثة

وبين التّطابق والتّلابس درجة وسطى تمثّل منتهى لاسترسال القيم في أدنى درجات التّطابق وأدنى درجات التّلابس. نسمّيها اختزالا درجة المناسبة. ويجري في هذا | و | الحال وحرفا الجرّ | بِـ | و | في | مفيدين مختلف المعاني المعلومة في العربيّة بما في ذلك الاستعانة وغيرها من المعاني المجتمعة في الإلصاق المستفاد من | بـ | :

- دخل زيد وهو يبتسم
- خرج زيد في جماعة من النّاس
- خرج زيد بسيفه
- سُجِن زيد في سرِقة / خرج زيد في طلب الرّزق
- كتب زيد بالقلم

أمّا الدّرجة الرّابعة فقائمة على تباعد ما بين العنصرين المتواجدين المتجامعين تباعدا منضّدا (زمانيّا) تختصّ به | ثمّ | :

- دخل زيد ثمّ عمرو
- دخل زيد ثمّ جلس

وتختصّ | أو | بالدّرجة الخامسة، درجة الانفصال بين المجموعين :

- دخل زيد أو عمرو
- لأستسهلنّ الصّعب أو أدركَ المنى

نجمل مختلف الدّرجات الّتي عرضنا كائنة في فضاء الجمع في ما يلي حيث يشير الخطّ المنقّط إلى استرسال هذه الدّرجات :

(1)

		التّواجد				
		تطابق	مناسبة	ملابسة	تباعد	انفصال
المحور الخطّيّ	منضّد			فَ : تعاقب السّببيّة	ثمّ	
	غير منضّد	في : ظرفيّة بِـ	واو الحال في/بـ الحاليّة	و: عطف واو المعيّة		أو

فحروف الجمع أدوات خطاطات هي عبارة عن التّوليفات الممكنة بين القيم المختلفة المكوّنة لمجال الجمع. تنقسم حروف الجمع إلى حروف عطف وحروف جرّ انقساما يوافق تحديدا أوّل في فضاء الجمع : فقيمة التّطابق يختصّ بها حرفا الجرّ [بِـ] و [في] جاريين للحلول وهو أقوى درجات الاتّصال بين المجموعين. وتختصّ بقيمة الملابسة وما يليها في اتّجاه الانفصال حروف العطف [و] - [فـ] - [ثمّ] - [أو] كلاّ بمقطعه من الاسترسال المعروض في الجدول (1). ويمكن أن يخرج الحرف الواحد من مقطعه ذاك بوسائل معجميّة إعرابيّة يبين بها وَهَى الحدود بين المقاطع وتأصّل الاسترسال في المنظومة اللّغويّة تأصّله في الملكة العرفانيّة : فحرف الجمع [و] يمكن أن يجري في بنية تفيد التّطابق بوسائل متنوّعة أو تفيد التّرتيب والتّراخي :

- دخل زيد وعمرو معا / وعمرو معه
- دخل زيد وعمرو بعده

ولعلّ مثل الجدول المعروض لا يفي ببعد الاسترسال بدرجاته المتفاصلة المتّحدة في آن لذلك نورد تمثيلا آخر خطّيّا في تشكّله ولكنّه في التّصوّر قرص دائم الدّوران تختلط فيه الحدود وتتداخل :

(2)



تمثّل النّقطتان 1-1 طرفين لمجال التّطابق حيث القيمة المركزيّة في فضاء الجمع والّتي بناء عليها يتحدّد نوع الجمع بدرجاته المختلفة، ويمثّل 2-2 مجال الملابسة، و3-3 مجال ما بين الملابسة والتّباعد، و4-4 مجال التّباعد و5-5 مجال الانفصال.

ويمكن التّمثيل لمجال الجمع بمختلف القيم كما يلي حيث نشير إلى الحدود بين المناطق المتجاورة المتداخلة بخطوط منقّطة علامة على وهاها ونسبيّتها :

(3)

الانفصـــــــــــــال

التّبـــــــــــــاعد

الملابســـــة

المناسبـــــة

التّطابق

الظّرفيّة

في / بـ

جمع الحاليّة ...

| في | - | يـ | - | و |

جمع عطف + تعاقب | فـ | - سببيّة | فـ |

عطف | و | + معيّة | و |

جمع عطف + تراخ | ثمّ |

جمع المنفصل | أو |

2-1 - في كون الجمع آليّة من الآليّات المحدّدة لنمط المسح :

تتّفق جميع النّظريّات اللّسانيّة العرفانيّة في اعتماد مفهوم الأفضية العرفانيّة cognitive spaces القائمة على الاسترسال. يقترن كلّ حمل

(إسناد) بمجال عرفانيّ (Langacker,1987, chap.4) أو أكثر. ويمثّل البحث في طبيعة هذه المجالات من حيث إفرادها وتركّبها مشغلا أساسيّا في النّظريّة اللّسانيّة العرفانيّة. يطلق المجال على كلّ ما تتعلّق به الوحدة اللّغويّة، وهو يتمثّل في كلّ الوحدات العرفانيّة من قبيل التّجارب الذّهنيّة أو التّمثيلات الفضائيّة أو المفاهيم المفردة أو المركّبة.

يقسم لانقاكر المجالات قسمين : مجالا أساسيّا basic domain ومجالا مجرّدا abstract domainl :

المجال الأساسيّ ما لا يقبل القسمة إلى ما أصغر منه وما يستقيم تصوّره مفصولا بوجه من الوجوه عن سائر المجالات، من قبيل الزّمان والمكان والإبصاروالألوان وكلّ واحد من الأحاسيس والانفعالات وغير ذلك. تكون المجالات الأساسيّة في أسفل السّلّميّة من تركّب المفاهيم، فهي الأرضيّة الأولّيّة البسطى لبناء المفاهيم. ينقسم المجال الأساسيّ إلى جهات region(s) هي عبارة عن مواقع محدودة فيه، من قبيل مجال اللّون الّذي يتضمّن جهات متعدّدة تمثّلها مختلف الأطياف.

المجال المجرّد هو ما كان على درجة مّا من درجات التّركّب. وبتعدّد الدّرجات في التّركّب ينشأ فيها تنضيد تحكمه سلّميّة يتحدّد فيها المفهوم وفق موقعه منها على مراتب ذاهبة إلى أدنى الدّرجات حيث المجال الأساسيّ. فالجسد - مثلا - يمثّل مجالا مجرّدا يتحدّد فيه [ذراع]، وهذا بدوره مجال مجرّد لـ [يد]، هذه الّتي تمثّل مجالا مجرّدا لـ [إصبع] وهكذا دواليك.

وتتوزّع المفاهيم الواردة في مجال مجرّد توزّعا أحاديّ البعد أو متعدّد الأبعاد : فالزّمان مثلا والطّبقة الصّوتيّة ودرجات الحرارة والشّبه والأعداد مجالات أحاديّة البعد تنتظم المفاهيم فيها على خطّ واحد. في حين يقبل مجال المكان الأبعاد الثّلاثة. لكنّ بعض المجالات لا تنتظم وفق مقولة البعد - متعدّدا كان أو أحاديّا - من قبيل الانفعال وما سايره من التّجارب.

ويكون المجال - من زاوية انتظامه وفق مقولة الأبعاد - محدودا أو غير محدود bounded unbounded. ويكون التّحديد من طرف واحد أو أكثر. ففي المجالات الأساسيّة تكون طبقات الصّوت - مثلا - محدودة سماعا وإنجازا أمّا الزّمان والمكان فغير محدودين. ومن المجالات المجرّدة، مجال حروف الهجاء المحدود من طرفين إذ لا يوجد شيء قبل الهمزة ولا شيء بعد الياء، ومجال الشّبه محدود من طرف واحد هو درجة التّطابق بين المتشابهين، أمّا العلاقات الأسريّة - مثلا - فلا حدّ لها إن أخذت من زاوية البعد العموديّ.

وفي ضوء انتظام المجالات على أساس الأبعاد بنوعيها المحدود وغير المحدود تنقسم القيم المكوّنة للواحد منها إلى قيم مسترسلة أومتفاصلة discrete, continuous. ويذهب لانقاكر إلى أنّ الأبعاد في المجالات الأساسيّة مسترسلة في الأغلب، وخلافا لها تكون في المجالات المجرّدة متفاصلة بل يمثّل هذا التّفاصل سمة من سماتها الأساسيّة. فمجال العلاقات الأسريّة ومجال حروف الهجاء- مثلا- قائمان على التّفاصل إذ لا توجد قيم تتوسّط بين الوالد والمولود أو بين حرفين. فهذان نموذجان للمجالات ذات البعد الأحاديّ، القائمة على التّفاصل، المحدودة حدّا كاملا.

يتجلّى مفهوم الاسترسال عند لانقاكر - وإن بشكل آخر - في الأسس المفهوميّة الّتي بها يتحدّد الانتماء المقوليّ (قسم النّحو) لعبارة مّا. ويرى في دلالة الوحدة المحدّد الأساسيّ للمقولة : فالعبارات قسمان : قسم الأسماء وقسم العبارات العلائقيّة. الاسم كلّ عبارة تدلّ على [شيء]. والشّيء منطقة في مجال مّا. العبارات العلائقيّة ما يدلّ على عمليّات process أو علاقات لازمانيّة atemporal relations.

تضمّ العبارات العلائقيّة قسمين أساسيّين هما:

- الفعل : ما يدلّ على عمليّة : حدث يتصوّر أو يلتقط في تتابع أبعاضه.

- عبارات تدلّ على العلاقات اللاّزمانيّة : الصّفات والمبنيّات والحروف والمشتقّات والصّيغ غير المصرّفة زمانيّا infinitives.

ويميّز لانقاكر بين العمليّة والعلاقة اللاّزمانيّة معتمدا الفرق في نمط المسح . وهو نوعان مسح تتابعيّ sequential scanning ومسح مجمل summary scanning..

المسح التّتابعيّ نمط في المعالجة processing يكون عند مشاهدة صورة متحرّكة - مثلا - أو كرة وهي تطير في الفضاء (Langacker, 1991, 294). فالأوضاع المتعاقبة الّتي تكوّن الحدث المدرك تثار سلسليّا وآنيّا. حيث يبدأ الوضع الواحد حالما ينتهي سابقه وينتهي حالما يبدأ لاحقه. فمتابعة الحدث تكون بامتداد أوضاعه المتعاقبة وهو يجري مسترسلا.

أمّا المسح المجمل فهو نمط في المعالجة يكون عندما يعاد بناء الحدث كاملا بناء ذهنيّا : كأن نتصوّر مشهد الكرة وهي تعبر الفضاء من حيث مسلكها والخطّ المنحني الّذي تتبعه بدرجاته المختلفة وارتفاعه وسرعته إلخ. فجميع الأوضاع تثار في المسح المجمل متتابعة ولكن بشكل تراكميّ. أي أنّ الوضع الواحد عندما يثار يظلّ قائما إلى منتهى الحدث كاملا. فجميع الأوضاع في المسح المجمل متزامنة بوجه يستوي فيه الحدث كلاّ إدراكيّا.

وعلى هذا الأساس يفرق لانقاكر بين عبارتين تعودان إلى أصل واحد ولهما معنى واحد دون اعتماد المفهوم المدلول بهما عليه. فالفرق بين ‹عبْر› الدّالّة على علاقة لازمانيّة، مثلا، والفعل ‹عبَر› لا يعود إلى مكوّنات المفهوم في ذاته. وإنّما يعود إلى اختلاف في نمط المسح في الواحد منهما، وهو مسح مجمل في الأوّل، تتابعيّ في الثّاني :

- وصل زيد عبْر الصّحراء
- عَبَر زيد الصّحراء

ويمكن أن تمثّل أدوات الجمع (حروف العطف وحروف الجرّ) العائدة إلى أصول أحاديّة شفويّة وسائل في العربيّة يتحدّد بها نمط المسح. ولعلّ أبرز نموذج لذلك هو أداة | و |، ولا يمثّل ذلك مصادفة فهي أمّ الباب من حيث أفادت مطلق الجمع :

إذا أجرينا مقارنة بسيطة بين قسمين من حروف الجمع بعضها بديل لبعض في إفادة نمط المسح - في مفهوم لانقاكر- وجدنا أنّ مجالها هو ما يسمّى بالمعيّة والحاليّة في النّحو العربيّ. حيث تختصّ | و | المعيّة و | و | الحال بالتّعبير عن المسح التّتابعيّ ويختصّ بديلاها فيهما بالمسح المجمل كما يظهر من المجموعتين التّاليتين (أ) و(ب) :

(1) ـ مسح تتابعيّ	(2) ـ مسح مجمل
أ ـ سار زيد والنّهرَ	
ب ـ استوى الماء والخشبةَ	ب ـ استوى الماء بالخشبة ؟ !
ج ـ خرج زيد وهو يسرع	ج ـ خرج زيد بسرعة
	ج ـ خرج زيد في سرعة البرق

من البيّن أنّ صيغ الأفعال هي نفسها في مختلف الأزواج المتقابلة من المجموعتين، فنمط المسح في مستوى العبارات الفعليّة واحد هو مسح تتابعيّ. يعود ذلك إلى طبيعة البنية الفعليّة نفسها وما يتّصل بها من المشتقّات من حيث دلالتها. لكنّ بين المجموعتين فارقا أساسيّا : يثبت نمط المسح التّتابعيّ ويصبح مدلولا أساسيّا مركزيّا في الجمل الواردة في (1) بحضور | و | مفيدة المعيّة والحاليّة. لكنّ المسح التّتابعيّ المدلول عليه بالأفعال من العبارات الواردة في (2) يكاد يغيب بل يتحوّل إلى مسح مجمل بحضور حرفي الجرّ | بـ | و | في |. فالسّير والاستواء والخروج في (1) جميعها كائنة على مقاطع متتالية مسترسلة، يتعزّز نمط المسح هذا بما يفيده المركّب الوارد متمّما للواحد منها بمكوّنيه الواو والعبارة بعدها. لكنّ الاستواء والخروج في (2) يجري تصويرهما على أنّهما حادثان دفعة واحدة مجملان.

ولعلّ هذا الفارق يعود إلى موقع كلّ أداة من أدوات الجمع الثّلاث من مجال الجمع. فحرفا [بِ] و [في] يقعان في قلب الرّحى منه، هي درجة التّطابق بين المجموعين أي القيمة المركزيّة فيه. فيكون الجمع بين الاستواء والخشبة (2 ـ ب) وبين الخروج والسّرعة (2 ـ ج) جمعا يتطابق فيه الحدثان فينتفي المسح التّتابعيّ ويكون المسح مجملا.

أمّا [و] فواردة في درجة الملابسة بما تحتمله من تفاصل بين المجموعين، ومدخل التّفاصل هذا به نفسّر ثبوت المسح التّتابعيّ وبروزه. فالاستواء والخشبة، ثمّ الخروج والسّرعة زوجان من المفاهيم جُمِع طرفا الواحد منهما ـ في العبارة ـ جمعا يحفظ تفاصلهما ويبقي عليه.

1-3 - في كون الجمع آليّة من آليّات التّحديد :

يدرج طالمي (Talmy,2000) في نظام تشكّل الأشياء في مختلف المجالات (الزّمان والمكان وغيرهما) مقولتين مترابطتين تهمّان الاسترسال بوجه من الوجوه هما مقولة حال التّحديد ومقولة حال القسمة :

تتضمّن مقولة حال التّحديد مفهومين هما التّحديد وعدم التّحديد state of boundedness, unboundedness. فالكمّيّة غير المحدودة كمّيّة متواصلة لا تتضمّن سمة الانتهاء وعلى خلافها تكون الكمّيّة المحدودة. وتنقسم الوحدات المعجميّة في ضوء ذلك إلى وحدات دالّة على كمّيات محدودة وأخرى غير محدودة. كما يجري بوسائل نحويّة تحويلُ الوحدات المعجميّة من حال التّحديد إلى عدمه أو العكس، فتنقدح بعمليّة التّحويل من حال غير المحدود إلى المحدود عمليّة عرفانيّة قوامها التّحديد أو اقتطاع قسم من كلّ غير محدود يتحوّل بمقتضاه ذلك القسم إلى كمّية محدودة واقعة في مركز العناية focus of attention. يكون ذلك بأدوات من قبيل [بعض] جارية على الأسماء و [من/إلى] جاريين - أحدهما أو كلاهما - على الأحداث.

أمّا مقولة حال القسمة state of dividedness فتتعلّق بالتّقطيع الدّاخليّ من الكمّيّة. تُعتبر الكمّيّة مركّبةً أو متفاصلة الأبعاض (داخليّا)

composite, (internally) discrete كلّما تضمّنت حدودا ومقاطع أو كسورا في مكوّناتها. وتعتبر الكمّيّة مسترسلة (داخليّا) - (internally) continuous كلّما كانت على خلاف ذلك. وتتوزّع الوحدات المعجميّة والنّحويّة في ضوء ذلك إلى قسمين : قسم مركّب الأبعاض متفاصلها من قبيل الـ [رّمل] في الأشياء والـ [تنفّس] في الأحداث وقسم مسترسل من قبيل الـ [ماء] في الأشياء والـ [نّوم] في الأحداث. وتتوفّر وسائل ينتقل بها تصوّر المفهوم من مسترسل إلى مركّب متفاصل والعكس صحيح. فمن الأوّل أدوات أو مركّبات تسم المفهوم بكونه تجمّعا لعدد من الأبعاض الكثيرة كما في [هباءات الماء]، ومن الثّاني أدوات أو مركّبات تسم المفهوم المتفاصل بكونه كتلة واحدة مسترسلة كما في [كثيب من الرّمل] أو [نام زيد ساعة] وما شاكل ذلك.

وتتقاطع المقولات الأربع (المركّب والمتفاصل، المحدود وغير المحدود) في المفاهيم القائمة على التّعدّد multiplex من حيث كمّها. فيكون من المتعدّد أربعة أنواع :

أ - المتعدّد المتفاصل غير المحدود: يكون في الأشياء من قبيل [رمل] و [أثاث]، ويكون في الأحداث من قبيل الـ [تنفّس] والـ [خفقان]. فالرّمل والأثاث متعدّدان في المكوّنات دون تحديد للكمّ ومكوّناتهما متفاصلة هي حبّات الرّمل أو قطع الأثاث. وكذا التّنفّس والخفقان متعدّدان في أبعاضهما، متفاصلان فيها إذ تنقسم عمليّة التّنفّس إلى شهيق وزفير، والخفقان إلى جيئة وذهاب على وتيرة معلومة. وكلاهما غير محدود إذ لا يتضمّنان حدّا تنتهي عنده الحركة.

ب - المتعدّد المسترسل غير المحدود : يكون في الأشياء من قبيل [ماء] وفي الأحداث من قبيل [نوم] و[سير]. فالماء متعدّد في تكوّنه مسترسل الأبعاض لا تفاصل بين أجزائه ولا تتضمّن عبارة [ماء] حدّا للكمّيّة. وكذا النّوم عمليّة متعدّدة لا تفاصل بين أبعاضها ولا حدّ لها.

ج - المتعـدّد المتفاصـل المحـدود من قـبيـل | عائلة | في الأشياء والـ | صلع | في الأحـداث. فـالعـائلة تتضـمّن أفـرادا مـتـفـاصلين وهـي محـدودة في مـسـتـوى مـّا، وكـذا تساقط الشّعرمن عـلى الرّأس (صلع) عمليّـة قائمـة على التّعدّد تعـدّد الشّعـرات المتسـاقطة، والشّـعـرات مـتفـاصلة، وهـي عمليّـة محـدودة بكمّية الشّعر.

د - المتعـدّد المسترسل المحدود : يكون في الأشياء من قبيل | بحر | وفي الأحداث من قبيل الـ | إفراغ |. فالبحـر متعـدّد في أبعاضه لا تفاصل بينهـا وهو فضاء مـحدود (مطلقـا أوجغـرافيّـا). وكذا الإفـراغ عمليّـة تقوم على التّعدّد في الموضوعات، مسترسلة محـدودة بما يتمّ إخراجه من الإناء المحتوي (الماء وغيره).

وإزاء المتعـدّد يكون المفرد في الأشيـاء والأحداث من قبيل | شـجـرة | و | غَلْق | ومـا إلى ذلك.

نجـمـل في مـا يلي تـوزّع الوحـدات المعـجـميّـة وفق المدخلين : حـال التّحديد وحـال القسمة :

(4)

		حـال التّحـديـد	
		المحدود	غير المحدود
المتعدّد (المركّب)	المسترسل		بحـر	-	إفراغ			ماء	-	سير	
	المتفاصل		عائلة	-	صلع			رمل	-	خفقان	

وقـد عني طالمي في هـذا السّـيـاق بما به يكـون تحـويل المـفـهـوم من صنف إلى آخـر ضـمن الشّـبكة المعـروضـة، وبما يصحـب ذلك من عـمليّـات عرفـانيّة في المعالجة تكون في العادة على عـدد من المحطّات. ومن وسائل هذا التّـحـويل النّحـويّة أبنية الإفـراد والتّثنيـة والجمع ومـا تـتـضـمّنه من اسم المرّة واسم الواحـدة في العـربيّة. ومن وسـائله كـذلك الوحـدات المعـجـميّـة المفيـدة للـتّـجـزئة من قـبـيل | بعض | و | كلّ | و | جلّ | ومـا إليـهـا. وقـد

لاحظنا إهماله لوسائل الجمع (حروف العطف، وحروف الجرّ)، ونعتقد أنّها ذات دور مهمّ في هذا التّحويل كما يبين.

قد لا يكون هذا الدّور موكولا رأسا إلى بنية الجمع (الجرّ والعطف)، وإنّما إلى بنية أوسع تتضمّنها من قبيل بنية الحال أو البدل وما إليهما، وقد يكون للوحدات المعجميّة الجارية في بنية العطف أو في ما تندرج فيه من الأبنية الحاضنة لها، ولكنّ ذلك لا ينقص من دورها.

ففي المثال : تناول زيد الدّواء.

يجري فعل [تناول] على حدث مسترسل غيرمحدود، و[الدّواء] شيء مسترسل محدود. يمكن أن يتحوّل الحدث [تناول] إلى حدث متفاصل محدود كما في :

- تناول زيد الدّواء جرعة (0/ و/ فـ/ ثمّ) جرعة.

ويمكن أن يتحوّل [الدّواء] إلى شيء متفاصل غير محدود كما في :

- تناول زيد الدّواء حبّة (0/ و/ فـ/ ثمّ) حبّة.

وفي المثال : باع زيد القمح.

يمثّل البيع حدثا مفردا محدودا، والقمح شيء متعدّد متفاصل غير محدود. يمكن أن يتحوّل البيع إلى حدث متعدّد غير محدود والقمح إلى شيء متعدّد متفاصل محدود، وذلك بوسائل عديدة بعضها معجميّ وبعضها إعرابيّ، كما في ما يلي :

- باع زيد القمحَ الرّطل بدينار

ونفس الأمر في المثال التّالي : وصل الجماعة زيد (و/ فـ/ ثمّ) صالح (و/ فـ/ ثمّ) عليّ

ويعتمد طالمي (Talmy,2000,61-62) مقولة خطاطيّة [10] أخرى في نظام تشكّل الأشياء هي مقولة درجة الامتداد degree of extension وهي مقولة معاظلة لمقولة حال التّحديد. يهمّ الامتداد البعد الخطّيّ في تصوّر المفاهيم المدلول عليها بالعناصر المعجميّة وما يمكن أن يؤول إليه في حال الجريان في مركّبات أوسع. ويجعل لهذه المقولة فروعا ثلاثة على عدد الدّرجات المتصوّرة في الامتداد على محور خطّيّ. هي النّقطة point والامتداد المحدود bounded extent والامتداد غير المحدود unbounded extent :

أ - النّقطة : تكون في الأشياء من قبيل [حبّة] و [نقطة] و [ثانية] وفي الأحداث من قبيل الـ [كسر] والـ [غلق] وغير ذلك.

ب - الامتداد المحدود : يكون في الأشياء من قبيل [سُلّم] و [شَهر] وفي الأحداث من قبيل الـ [سَمَر] والـ [مبيت].

ج - الامتداد غير المحدود : يكون في الأشياء من قبيل [نهر] و[طريق] وفي الأحداث من قبيل الـ [ذّهاب] والـ [طيران] وغيرذلك.

ولأدوات الجمع (الجرّ والعطف) طواعية كبيرة في تصريف درجات الامتداد وتحديدها سواء تعلّقت بالأحداث أو بالأشياء. وأكثر هذه الأدوات طواعية الـ [و] جارية في جميع وجوهها. نكتفي في ما يلي بالإشارة إلى بعض من هذه التّصاريف.

يمثّل الـ [سّير] - مثلا - عمليّة ممتدّة غير محدودة في المطلق، فإذا كانت الحاجة إلى تحديدها ترشّحت لذلك العديد من الآليّات النّحويّة الّتي تحدّد المنطلق و/ أو المنتهى باستعمال [من] و/أو [إلى] أو [حتّى] وغيرهما من الأبنية الصّالحة لتحديد الزّمان والمكان والغاية ... إلخ. ومن

(10) schematic. تمثّل الخطاطة schema مصطلحا جاريا في الدّراسات اللّسانيّة العرفانيّة على البنية المطلقة المجرّدة التي تتشكّل وفقها الأبنية اللّغويّة (الصّوتيّة والصّرفيّة وغيرها) والأبنية المفاهيميّة في مختلف الحالات العرفانيّة من قبل الزّمان والفضاء وما شاكلهما.

هذه الآليّات الـ [و] عاطفة ومفيدة للمصاحبة في العربيّة كما في ما يلي :

- سار زيد والحائطَ
- سار زيد والنّهرَ

فالسّير حدث ممتدّ غير محدود في ذاته، ولكنّ امتداده يتحدّد بامتداد الحائط في المثال الأوّل، وبامتداد النّهر في الثّاني. والامتداد في السّير مقترنا بالحائط دونَ الامتداد فيه مقترنا بالنّهر. فالمكوّن المنصوب الوارد بعد [و] بما يتضمّن من درجات الامتداد محدّد لدرجة الامتداد في الحدث، فهو متمّم للرّأس من حيث يحدّد امتداده وذاك مدخل النّصب فيه. ولكن لمَ ترشّحت [و] دون سائر أدوات الجمع لتجري في هذه البنية ؟

يتبيّن ذلك من خلال انتظام أدوات الجمع في فضاء الجمع بمناطقه المسترسلة من قيمة التّطابق أو الحلول المركزيّة إلى قيمة الانفصال كما عرضنا في (3). فالجمع بالواو بين عنصرين متساويين كائن في أقصى درجات الملابسة ومظهره الإعرابيّ متحقّق في التّبعيّة أمّا الجمع بها بين عنصرين غير متساويين فكائن في أدنى درجات الملابسة وفي بداية درجات التّباعد والانفصال، ومظهره الإعرابيّ متحقّق في انتصاب ما بعد الواو [11]. فإذا ما اعتبرنا مشهد السّير كائنا من زيد مزاولا الحائط أو النّهر مجالا عرفانيّا تتوزّع فيه العناصر المشاركة وفق الأبعاد الثّلاثيّة، وبعد التّنقّل، إذا ما كان ذلك، كان المعروض الرّئيسيّ متمثّلا في المحدث [زيد] والمعروض الثّانويّ متمثّلا في [الحائط] أو [النّهر]. ومثّل المحدث [زيد] المنتقل trajector ومثّل [الحائط] أو [النّهر] المعلمَ landmark الّذي تتحدّد بناء عليه حركة المنتقل واتّجاهها وما إلى ذلك

---

(11) هو ما أطلقنا عليه الجمع الخلافيّ ويتضمّن عموما أبنية الجمع التي ينتصب فيها العنصر الثّاني مثل بنية المعيّة والفاء السّببيّة وأو النّاصبة. انظر الزّنّاد 1998.

ممّا يكون مفيدا في تصوّر المشهد. وإذ كان المعروض الثّانويّ والمعلم في موقع دون موقع المعروض الرّئيسيّ وموقع المنتقل في المعالجة العرفانيّة وجب أن يتوفّر في البنية اللّغويّة ما يفيد ذلك التّنضيد. فكانت | و | دون سائر الأدوات بحكم ما تختصّ به من جمع لأدنى ملابسة وكان النّصب في ما بعدها بحكم كونه في مرتبة المفعول المتمّم.

4-1 - في كون الجمع آليّة من آليّات بناء الأفضية الذّهنيّة :

تقوم نظريّة الفضاء الذّهنيّ Mental Space Theory كما تبلورت في أعمال فوكنياي (Fauconnier 1979,1985,1988,1996) على البحث في العلاقة الكائنة بين النّحو والبنية العرفانيّة. فهي نظريّة تبحث في آليّات المعالجة العرفانيّة الجارية أثناء الخطاب، متوسّلة بالبنية اللّغويّة جارية في الاستعمال بما يوجّهها من عناصرنحويّة و تداوليّة طريقا إلى البنية العرفانيّة. فمن المسلّمات الأساسيّة فيها أنّ البنية اللّغويّة تمثّل الأشياء في الكون كلاّ بخصائصه وبعلاقاته تمثيلا مباشرا، وتبعا لذلك تعكس بدقّة مظاهر الآليّات العرفانيّة الّتي يكون بها معالجة التّجربة بناء وتحليلا. ويتمثّل هدفها الأساسيّ في إقامة منوال نظريّ في بناء المعنى بفعل ما تقتضيه الأبنية اللّغويّة وملابسات القول (المقام والسّياق) وما يختزنه المتكلّم من عوالم معرفيّة ثقافيّة (الخلفيّات المعرفيّة) وما يندرج في العوامل التّداوليّة عامّة (Fauconnier,1996,10).

تقيم كلّ جملة أو عبارة تظهر في موقع مّا من مواقع القول مجالا جديدا [12] وتتضمّن مركّبات (وحدات لغويّة) وظيفتها ب ناء فضاء ذهنيّ من قبيل التّواريخ أو أسماء الأمكنة أو الأشياء وغيرها. يتوسّل المتكلّم بأدوات بناء الأفضية الذّهنيّة لاستدراج سامعه إلى بناء فضاء ذهنيّ جديد. وبتعدّد المجالات تتعدّد الأفضية الذّهنيّة وتتعدّد وجوه ترابطها بأدوات الرّبط connector(s). تؤدّي الرّوابط دورا أساسيّا في قيام القول إذ تضمن الاسترسال الإحاليّ بين مختلف أجزائه بصورة تحقّق وحدته

---

(12) new domain المجال : ما تضمّن معلومة أو أكثر بصورة مرتّبة عن موضوع مّا.

المرجعيّة كما تضمن توزّع المضمون الإخباريّ توزّعا منظّما يقترن فيه العنصر الواحد من الفضاء الذّهني بأطر وخصائص مميّزة.

فالمبدأ الأساسيّ في نظريّة الفضاء الذّهنيّ قوامه أنّ المتكلّم عندما يفكّر ويتكلّم في آن إنّما ينشئ أفضية ذهنيّة، يبنيها ويرتّبها، ويربط بينها متّبعا مقتضيات النّحو والمقام والثّقافة. وإذ تتعدّد العوالم تنشأ بينها شبكة تمثّل مسالك تُتّبع بتقدّم القول وانفتاحه شيئا فشيئا. وبهذا التّعدّد يكون الفضاء الأوّل فضاء أساسيّا يولّد فضاء جديدا، ويمكن أن يتّصل ذلك بوجوه في التّولّد والتّنضيد متعدّدة.

وقد يطول الحديث عن دور أدوات العطف روابط بين عوالم ذهنيّة في النّصّ والجملة، في هذا المقال، ونحيل القارئ على الزّنّاد (1993) حيث حلّلنا ذلك بإسهاب.

2 - في المعالجة اللّغويّة : الاسترسال في الإنتاج وفي التّأويل :

تعود العناية بالأسس العصبيّة في النّشاط اللّغويّ إلى أعمال بروكا وأعمال فرنيك في وصف العاهات اللّغويّة. وكانت أعمالهما منطلقا لوضع ما يطلق عليه خارطة الدّماغ تبين عن مختلف المراكز بوظائفها اللّغويّة الخاصّة بالواحد منها أو المشتركة بين بعضها.

وكانت دراسة الآليّات العصبيّة في المعالجة اللّغويّة في المنطلق قائمة على تحديد وظيفة العضو أو المكوّن في الدّماغ باعتماد تعطّلها. فغياب الوظيفة مقترن بتلف في موقع مّا، وهذا سند كاف لتحديد موقعها. ثمّ بتطوّر وسائل البحث أمكن وصف الدّماغ السّليم، ودراسته حال اشتغاله فنشأ شيئا فشيئا ما يعرف بأطلس الدّماغ أو الخارطة العصبيّة الّتي تحدّد مختلف المراكز والجهات بوظائفها الفرديّة المحدودة أو الجماعيّة التّأليفيّة المشتركة. وكان من أبرز النّتائج في هذا أنّ ما كان يؤخذ على أنّه مركز أو مراكز للّغة إنّما هو في الواقع منتهى تلتقي عنده مسالك عصبيّة

مختلفة تحمل إشارات متنوّعة، وليس محلاّ فضائيّا تحلّ فيه الملكة اللّغويّة.

ولعلّ التّصوير العصبيّ neuroimaging يمثّل واحدة من أنجع التّقنيات في رصد الوظائف المختلفة الّتي تتوزّعها مختلف الأبنية في الدّماغ. فقد اعتمدت هذه التّقنية ما يعرف ببعد التّكلفة الاستقلابيّة للعرفان metabolic cost of cognition حيث ثبت التّناسب بين مستوى النّشاط الاستقلابيّ [(13)] ومستوى المعالجة العرفانيّة في الواحدة من أبنية الدّماغ. فارتفاع النّشاط الاستقلابيّ في بنية مّا مقترن بدورها الرّئيسيّ في المعالجة ونزوله مقترن بدور ثانويّ أو معدوم.

والحاصل أنّ كلّ عمليّة لغويّة تتحقّق باشتغال نظم في الدّماغ عديدة اشتغالا محكوما بالتّناسق، وليس الأمر مقصورا على مركز دون آخر. فما كان يعتبر مركزا ذا وظيفة لغويّة محدودة إنّما هو في الواقع مكوّن من مكوّنات المعالجة يساهم في تحقيق عمليّة لغويّة تتوزّعها أبنية دماغيّة عديدة في آن.

وقد قامت نظريّات عديدة في تفسير الآليّات الّتي يكون بها إنتاج القول وتأويله (فهمه) باعتماد التّعامل الّذي يكون بين العمليّات العرفانيّة والمعرفة اللّغويّة عند الإنسان. ومن الثّابت أنّ إنتاج القول وفهمه يقتضيان ثلاث ركائز: عرفانيّة ولغويّة وتواصليّة (Bock, K. and Garnsey, S. M.1998) :

تتمثّل الرّكيزة العرفانيّة في العمليّات الأساسيّة أو الأوّليّة الدّنيا في الأنشطة العصبيّة الحركيّة والإدراكيّة. فعلى المتكلّم أن يستحضر العناصر

---

(13) الاستقلاب وكذلك الأيض، التّطوّر، الاستحالة مقابلات لـ métabolisme. وهو جملة العمليّات الكيمياويّة الّتي تحدث في الجسم. وهو نوعان استقلاب تفكيكيّ catabolique يجري فيك تفكيك المواد المركّبة إلى بسيطة يصحبه عادة توليد للطّاقة. واستقلاب تركيبيّ anabolique يجري فيه تكوين المواد المركّبة من مواد بسيطة مثل صناعة البروتينات من الحوامض الأمينيّة يصحبه عادة استهلاك للطّاقة النّاتجة في الاستقلاب التّفكيكيّ.

اللّغويّة من الذّاكرة وأن ينتجها في شكل أصوات متقطّعة متتابعة يلتقطها السّامع ويؤوّلها التّأويل المقبول.

وتقوم الرّكيزة اللّغويّة على اقتران المعنى بالحامل الصّوتيّ اقترانا واحدا في إنتاج القول وتأويله، يوافق مقتضيات النّحو المسيّر للّغة.

أمّا الرّكيزة التّواصليّة فقوامها ما يقتضيه حصول المعنى حصولا جيّدا من اتّصال بين القول والمحيط. فيكون القول - مثلا - مرتكزا على ما يعلمه السّامع بما في ذلك ما يعرف عن مكلّمه. فالمتكلّم يراعي الإطار المرجعيّ المتوفّر عند سامعه لإنجاح التّواصل.

فمن العمليّات العرفانيّة في إنتاج القول عمليّة الاستحضار بمظهريها الدّلاليّ والصّوتيّ. يمثّل الاستحضار الرّكن الأساسيّ في العمليّات العرفانيّة في إنتاج القول. فالقول يقتضي استحضارا سريعا جدّا للوحدات المعجميّة من المعجم الذّهنيّ. وبين الاستحضار والتّواتر تناسب ثابت، فاستحضار المتواتر من الكلمات سريع سهل واستحضار النّادر بطيء قد يتعطّل. ويتوقّف الاستحضار في أحوال عديدة منها أن تكون الكلمة على طرف اللّسان، يحضر معناها وبعض سماتها النّحويّة دون شكلها الصّوتيّ فيمكن وصف دلالتها أوتقديم بعض خصائصها النّحويّة ويتعطّل إنجازها الصّوتيّ (Vigliocco et al. 1997). فمعرفتنا بالكلمات معرفة مجزّأة متقطّعة، واستحضار هذه الأجزاء مسترسل. فقد أثبتت الدّراسات المخبريّة الوصفيّة أنّ خصائص الكلمات الدّلاليّة والإعرابيّة والصّوتميّة يقوم استحضارها على التّتابع السّريع لا على التّزامن. فالإشارات الإلكتروفيزيولوجيّة المقترنة بعمليّات الاستحضار الدّلاليّ تسبق الإشارات المقترنة بعمليّات الاستحضار الصّوتميّ بحوالي مائة مليثانية (van Turennout et al. 1997). واستحضار الكلمة ونطقها قد يبدو عمليّة واحدة متكاملة ولكنّه في الواقع عمليّة تجميع معقّدة لعدد من السّمات المتمايزة المتعالقة والمتداخلة. وهي عمليّة سريعة جدّا، وسرعتها هذه هي ما يوحي بأحاديّتها.

تمثّل الحقائق العرفانيّة العصبيّة الفيزيولوجيّة المعروضة قبل هذا إطارا عامّا للخوض في قضايا لغويّة شتّى. يعنينا منها - في سياقنا هذا ما يتّصل بظاهرة الجمع مطلقا وبها جارية بحروف الجمع من الحيّز الشّفويّ خاصّة. وأخصّ من ذلك ما ينضوي في الجمع - عمليّة عرفانيّة - من قضايا التّرتيب، ترتيب العنصرين المجموعين.

2-1 - في دلالة | و | على التّرتيب :

من المعلوم أنّ حروف الجمع متمايزة من حيث دلالتها على التّرتيب، حضورا وغيابا، ومن حيث وجوهه فيها إن حضر. فالواو لمطلق الجمع يستوي العنصران المجموعان بها في التّرتيب. ومقابلها | فَ | و | ثمّ | دالّين على ترتيب المجموعَين بتعاقب في الأوّل وتراخ في الثّاني. أمّا | أو | فلا ترتيب فيها لقيامها على الانفصال بين المجموعين. وإذ جعلنا حرفي الجرّ | بِـ | و | في | من حروف الجمع وجب البحث في دلالتهما على التّرتيب. فكلاهما للجمع على الظّرفيّة، مطلقة واسعة في مفهوم الإلصاق المقترن بالحرف | بِـ | ومحدودة ضيّقة في | في |. ولعلّ المتداول من المعارف يخفي حقائق الأشياء. ولعلّ بناء الأحكام اللّغويّة على محصّل الحكم في القول يطمس الكثير من تلك الحقائق. من ذلك أنّ المجموعَين بمختلف حروف العطف يتساويان في الحكم، ويتساويان في المرتبة بـ | و | و | أو |.

فمن التّحليلات المتداولة في قولنا | وصل زيد وعمرو | أنّ الوصول كان منهما، وأنّ الحكم [14] لا يتضمّن ترتيبا صريحا. ودليل ذلك أنّك يمكن أن تقلب التّرتيب اللّفظيّ ولا يتغيّر المعنى. ولكنّ الواقع خلاف ذلك.

فالمكوّن الوارد في اللّفظ أوّلا يتقدّم في التّرتيب على لاحقه في المجال العرفانيّ. يبين ذلك من خلال النّماذج التّالية حيث تتقابل الأزواج من المجموعتين (1) و(2) تقابلا ثنائيّا :

(14) الواو «لا توجب إلاّ الاشتراك بين شيئين فقط في حكم واحد وسائر حروف العطف توجب زيادة حكم على ما توجبه الواو» (شرح المفصّل 90/8).

(1)

أ - الدّولار بدينار

ب - فكرة واحدة في فقرة واحدة

ج - زيد كالأسد

د - واحد واثنان ثلاثة

هـ - وصل زيد وعمرو

و - وصل زيد فعمرو

ز - وصل زيد ثمّ عمرو

ح - وصل زيد أوعمرو

(2)

أ - الدّينار بدولار

ب - فقرة واحدة في فكرة واحدة

ج - الأسد كزيد

د - اثنان وواحد ثلاثة

هـ - وصل عمرو وزيد

و - وصل عمرو فزيد

ز - وصل عمرو ثمّ زيد

ح - وصل عمرو أوزيد

فالدّولار بضاعة تشترى بالدّينار في (1 - أ) وهو عملة يشترى بها الدّينارفي (2 - أ). والواحد قيمة حاصلة ينضاف إليها الاثنان في (1 - د) والاثنان قيمة حاصلة ينضاف إليها الواحد في (2 - د)، وكذا الوصول في النّموذج (هـ) من المجموعتين ليس وصولا واحدا وإنّما هو كائن من الواصلّين بترتيبين متقابلين إن في الزّمان والحدوث وإن في التّصوّر من حيث المنظور الّذي تُنقل منه الواقعة. فالمذكور أوّلا يمثّل العنصر البارز الظّاهر ومحطّ العناية في المشهد فيرتدّ المذكور ثانيا إلى موقع دون ذلك الموقع. وعلى هذا تنقاس سائر المقابلات في ما سبق من النّماذج. فالمذكور الأوّل في بنية العطف يمثّل ما استحضرأوّلا في إنتاج القول فهو من زاوية عرفانيّة سابق ينضاف إليه اللاّحق. وإنّما الاختلاف بين أدوات العطف في الوجه الّذي به يكون ذلك اللّحاق من حيث المسافة الفاصلة أوغيرها من وجوه التّعالق الّذي يكون بين العنصرين المجموعين في انتظام المجالات العرفانيّة.

والمهمّ أنّ بنية العطف مثل سائر الأبنية اللّغويّة خاضعة للاسترسال في المنشأ العصبيّ الذّهنيّ، هذا الاسترسال القائم في آن على التّتابع والخطّيّة وعلى التّزامن والتّناسق في المعالجة استحضارا ونطقا. ولكنّها متميّزة منها بخصوصيّة تتمثّل في اقترانها بمقولة التّرتيب مضمونا عرفانيّا تؤدّيه من

جملة مضامين أخرى من قبيل الاتّصال والانفصال والتّنضيد قربا وبعدا وما إلى ذلك. فما اعتبر أفقرَ وجوه الجمع دلالة على التّرتيب بل خلوا منه إنّما هو محكوم به لا ينفكّ عنه. وما الفارق بين وجه في الجمع وآخر منه إلاّ في موقعه من الاسترسال المكوّن لفضاء الجمع كما بيّنّا قبل هذا في التّمثيل (3). ولعلّ ما اعتبر غيابا للتّرتيب من [و] إنّما منشؤه كونها متضمّنة لجميع وجوه التّرتيب [15].

3 - في أصول الملكة اللّغويّة العرفانيّة :

يعتبر الإنسان منذ القديم متفرّدا باللّغة والعقل معا : فهو أوسع الكائنات ذكاء، وهو من تتوفّر عنده الملكة اللّغويّة فطريّا، وهو ذو مهارات في النّطق والتّقطيع عالية، توازيها أو تفوقها طاقات هائلة في المعالجة الرّمزيّة. وكان لهذا التّفرّد تفاسير عديدة مختلفة بعضها خرافيّ وبعضها دينيّ ماورائيّ. ولعلّ أكثر التّفاسير انتشارا وإقناعا ذاك القائم على فكرة التّطوّر. وفيه تصوّران نشوئيّ وتكيّفي (تأقلميّ).

فحضور الملكة اللّغويّة عند البشر في الرّؤية التّطوّريّة النّشوئيّة التّقليديّة ناجٌ عن نشوء أقسام جديدة حادثة في دماغ البشر تنضاف إلي ما كان عنده وهو ما به يزيد حجمه وتزيد طاقته العرفانيّة تبعا لذلك. وقد بان قصور هذا التّفسير في مظاهر عديدة أهمّها غياب ما يمكن أن يثبت نشوء الجديد ينضاف إلى قديم في بقايا الجماجم المتحجّرة من البشر القديم، ومنها ما ثبت في التّشريح من قرابة وشبه بين الإنسان والقردة في طبيعة الخلايا والتّرابطات العصبيّة دون أن يؤدّي ذلك إلى امتلاك اللّغة امتلاكا واحدا عندهما. كما ثبت أنّ النّشاط اللّغويّ تتوزّعه أبنية متنوّعة من الدّماغ، وإذ يكون ذلك ينتفي نشوء مراكز جديدة وينتفي اختصاصها بوظيفة حادثة.

---

(15) من قرائن ذلك ورود [و] دون سائر الأدوات في مواطن الانتقال بين الجمل في الخطب المرتجلة، لا رابطة بين جملة وأخرى الرّبط المعهود، وإنّما مالئة لفراغ صوتيّ (سببه انقطاع في سلسلة الأفكار أو تمهّل للعناية أو غير ذلك) في انتظار أن يتمّ استحضار عناصر القول اللاّحق في الدّماغ وإنجازها في الكلام. وهذه الظّاهرة ذات مظهر عصبيّ عرفانيّ يخرج بنا الخوض فيه عن مشغلنا في هذا.

ويقوم التّفسير التّطوّريّ التّكيفيّ (التّأقلميّ) على نوع من التّحوير في الأعضاء المتوفّرة من حيث بنيتها ووظيفتها. فالملكة اللّغويّة لم تحدث عند البشر بتغيّر كلّي وإنّما حدثت بتحويرات وتكيّفات على غاية من اللّطافة والدّقّة في أبنية الدّماغ البشريّ الأوّل : فتكيّف الأعصاب في الدّماغ لوظيفة اللّغة لم يكن مفاجئا ولم يكن من جزء يتكيّف معزولا عن الآخر وإنّما كان بتكيّفات جزئيّة متوازية متلاحقة بما فيها تكيّفات أجهزة السّمع والنّطق والتّقطيع من حيث الوظيفة والاختصاص، وما يصحب ذلك من تفاعلات اجتماعيّة تواصليّة ورمزيّة علائقيّة يقتضيها العيش في المجموعة.

مظاهر التّكيّف، تكيّف الدّماغ لوظيفة اللّغة والعرفان، عديدة. من أهمّها توزّع النّشاط العصبيّ اللّغويّ على أرضيّات عصبيّة في الدّماغ تختلف اختلافا كبيرا عن الأرضيّات الّتي ترتكز عليها وسائل التّواصل غير اللّغويّة من قبيل أصوات الضّحك وأصوات البكاء وما شاكلها. كما يمثّل التّفاوت بين أقسام الدّماغ في الحجم وتفوّق الغشاء مثلا على المخّ والمخيّخ، يمثّل دليلا على تطوّر البنية وفق ما تقتضيه الأنشطة اللّغويّة. فعمليّات النّطق تقتضي تشغيل العضلات المساهمة في النّطق والتّصويت تشغيلا دقيقا منتظما يقتضي من المراكز المتحكّمة في ذلك التّشغيل درجة عالية من الاختصاص والدّقّة في البنية وفي الوظيفة.

ويقرن الكثير من الباحثين بوادر التّكيّفات في أبنية الدّماغ البشري لوظيفتي اللّغة والعرفان ببداية العصور الحجريّة منذ مليوني عام. فبنية الدّماغ مرتبطة باللّغات منذ أمد بعيد في تطوّرمتواصل أساسه التّفاعل بينهما يؤثّر كلّ منهما في الآخر ويتأثّر به (Deacon,1998,217).

ومن منطلق آخر، يطرح شومسكي الموضوع الأساسيّ في البحث اللّسانيّ من موقع العناية باللّغة ملكة عرفانيّة أو نظاما عرفانيّا من جملة الملكات أو النّظم المكوّنة للعرفان عند الإنسان.

فالذّهن/الدّماغ mind/brain نظام معقّد من مكوّنات مختلفة عديدة متفاعلة تمثّل الملكة اللّغويّة واحدة منها. يتوفّر هذا النّظام المعقّد عند الإنسان مشتركا بين بني الجنس، دون سائر الكائنات. ويتمثّل اشتغال

الملكة اللّغويّة في عدد من الآليّات الكبرى بتوفّر شروط وعلى مراحل يجملها التّمثيل التّالي (Chomsky,1988) :

المعطيات ←—— الملكة اللّغويّة ←—— اللّغة ←—— عبارات ذات بنية [16]

تتوفّر الملكة اللّغويّة توفّرا ما قبليّا - فطريّا - عند الإنسان، يولد الفرد مجهّزا بها. فإذا ما كان له أن يعيش في وسط اجتماعيّ تجري فيه لغة مخصوصة (العربيّة مثلا) تنتقي الملكة اللّغويّة المعطيات المفيدة من الأحداث الجارية في محيطه ذاك. وإذ يستعمل الطّفل تلك المعطيات مستجيبا لمقتصيات بنيتها الكامنة فيها يبني ذاك الطّفل لغة (هي العربيّة في مثالنا أو بعبارة أدقّ يبني لهجة عربيّة مخصوصة هي لغة المحيط الاجتماعيّ الّذي ينشأ فيه). فتحصل حينئذ تلك اللّغة في الذّهن وتستوي الملكة لغة. وباكتمال مرحلة الاكتساب واستكمال المهارات اللّغويّة عند ذلك الطّفل تبلغ الملكة اللّغويّة مرحلة النّضج. ويمثّل هذا الطّور طور الفهم والتّكلّم الوافيين. وفي ذات الوقت يكون الفرد قد اكتسب نظما معرفيّة أخرى فتستوي اللّغة في هذا الطّور واحدة من النّظم العرفانيّة عنده.

ولئن كانت نتائج الأبحاث التّشريحيّة العصبيّة التّطوّريّة في مستوى الجنس البشريّ والمقارنيّة بين الأجناس المتقاربة مفيدة من حيث تقرّ بمبدإ الحدوث في الوظيفة اللّغويّة وكانت نتائج الأبحاث اللّسانيّة في مستوى تجلّيات الملكة اللّغويّة تجلّيا نوعيّا و/أو فرديّا، لئن كانت جميعها ثابتة في ذاتها وذات طاقة تفسيريّة عالية ومتكاملة في آن، يظلّ الرّابط بينها واهيا إن لم يكن معدوما.

فالتّشريح يشتغل على أعضاء يصف مكوّناتها ووظائفها الفيزيولوجيّة بتجلّياتها الكيمياويّة وتفلت منه الوظيفة الرّمزيّة تبعا لقيامه على تحليل الملاحظ المحسوس. فالمقارنة التّطوّريّة "الزّمانيّة" بين دماغ أو جمجمة متحجّرة تعود إلى شبيه الإنسان الأوّل ودماغ الإنسان الحاليّ

(1 6) DATA ⇒ language faculty ⇒ language ⇒ structured expressions.

وما بينهما من الأنماط الجمجميّة المتعاقبة المتزامنة في سلّم التّكوين قد تعين على إثبات التّطوّروحدوث الملكة العرفانيّة عامّة والملكة اللّغويّة بالاستتباع. تكتمل تلك الوجهة بما يكون من مقارنة " آنيّة" بين أدمغة الأنواع المتقاربة من بشر وقردة وما عداهما في أطوار تكوّنها الجينيّ والجنينيّ من حيث مثّل أبسطها بوظائفه البسطى نموذجا حيّا من شكل قديم مشترك اندثرعند الإنسان بحكم التّغيّرالحادث في اتّجاه التّعقيد والتّركّب.

والفرضيّات اللّسانيّة وما شاكلها من الفرضيّات النّفسيّة تسلك تقريبا النّهج نفسه باحثة عن مراحل التّكوين في الملكة اللّغويّة وسائر الملكات الرّمزيّة في مستوى الفرد ممثّلا للنّوع البشريّ ومختصرا للمراحل الّتي امتدّت على زمان طويل. ومنطلق هذه الفرضيّات ملاحظة الظّواهرالسّطحيّة الّتي تمثّل تجلّيات لتلك الملكات من أنشطة لغويّة تواصليّة يلابسها الكثير من مظاهر التّفاعل الاجتماعيّ.

فحال التّشريح وحال اللّسانيّات في هذا الشّأن واحد :

منطلق التّشريح وصف بنية العضو (الدّماغ) ووظائفه. يصف البنية بمكوّناتها ووظائفها الفيزيائيّة الفيزيولوجيّة فيستقيم وصفه وتثبت نتائجه، وطموحه أن يستكمل الوظيفة الرّمزيّة. ومنطلق اللّسانيّات وصف بنية لغويّة ذات بعد مادّي فيزيائيّ، يصفها بمكوّناتها فيستقيم وصفه، وطموحه أن يقف على خصائص الجهاز المنتج لها والكامن في الدّماغ. فما يفلت من علوم الدّماغ واللّسانيّات إفلاتا واحدا هو الوظيفة الرّمزيّة. تفلت من الواحد نوعا من الإفلات يختلف عنه في قرينه. ولذلك وجب أن يسعى علم الدّماغ إلى الاستعانة باللّسانيّات وتسعى هذه إلى الاستعانة بنتائج ذاك. ينتج حينئذ مجال للتّقاطع القائم على تقارع، فتثبت نتائج هذا بحقائق ذاك وتنتفي بانتفائها. ولعلّ هذا الموقف هو الموقف الأساسيّ في نشأة علوم العرفان. نوجز هذا في ما يلي :

(5)

علم الدّماغ		اللّسانيّات	
بنية الدّماغ ⇐	الملكـة العرفانيّـة الوظيفـة الرّمزيّـة	⇒ البنية اللّغويّة	

3-1 - في اقتران الحيّز الشّفويّ وتخومه بمقولة الجمع: فرضيّة في نشأة المقولة وتبلورها :

قادنا النّظر في المعجم العربيّ مكوّنا من مكوّنات النّحو (الزّنّاد 1998) إلى تسطير عدد من المبادئ ذات الصّلة بمبحثنا في هذا المقال وجبت الإشارة إليها تمهيدا لفرضيّة نقيمها في شأن مقولة الجمع بنية ودلالة.

فأبرز تلك المبادئ :

- الأصول الحرفيّة في العربيّة أحاديّة وثنائيّة وثلاثيّة ورباعيّة وخماسيّة.

- الأصول الأحاديّة مادّة حرفيّة تجري في تكوين حروف المعاني وما شاكلها في السّلوك النّحويّ من الأسماء المبنيّة والظّروف وأسماء الأفعال وصرافم الاشتقاق والتّصريف. تجري هذه الحروف الأدوات مستقلّة في الأبنية النّحويّة بسيطة و/أو مركّبة كما تجري في أبنية الاشتقاق الفعليّة وما اتّصل بها من الأسماء.

- تعود الأصول الأحاديّة مجموعات أو فرادى إلى أحياز نطقيّة تبين اللّغة عن اختصاص الواحد منها بالتّعبير عن مقولة أوّليّة تتفرّعها مقولات ومفاهيم فرعيّة تنتظمها علاقات متنوّعة متداخلة.

فالأصول الأسنانيّة مختصّة بالإشارة التّعيينيّة في شكل أسماء الإشارة أو الضّمائر الّتي تعيّن مرجعها من حيث حضوره في مجال التّخاطب. ويأخذ هذا الحضور شكلين : حضورا في المركز (أنا، نحن) أو إشارة إلى

المركـز نفسـه مكانا أو زمـانـا في الـ [هنا] والـ [آن]، ويذهب ذلك متدرّجا إلى التّجريد في أقصاه متمثّلا في اقتران [إن] بالشّرط. ومن مقولة الحضور هذه تنسلخ دلالة الصّرفم الاشتقاقيّ [نـ] جاريا في صيغ الانعكاس من قبيل [انفعل] وما شاكلها. أمّا الشّكل الآخر في الحضور فيكون في تعيين المشارك في عمليّة التّفاعل بما فيها التّخاطب، حاضرا في مجال الإدراك. يقترن هذا الشّكل بما يكون منه أسماء الإشارة إلى الأعيان من الأشخاص والأشياء في الضّمائر و/أو أسماء الإشارة. وذلك من قبيل [ت] الجارية في الضّمائروالإشارة و [ذ] و [ث] في الإشارة وما يتجرّد منها من مقولات مثل الظّرفيّة الشّرطيّة في [إذا] و [إذن] وغيرها أو التّشارك والانعكاس في صيغ الاشتقاق من قبيل [تفاعل] و [افتعل] وغيرذلك كثير [17].

والأصول الخلفيّة (الحنكيّة والحلقيّة) مختصّة بالإشارة إلى المحايد أي ما لا يُتصوّر مشاركا رأسا في مجال التّفاعل من ذلك ما تقترن به [هـ] - تمثيلا لا حصرا- من إشارة إلى الثّالث المحايد شخصا كان أو شيئا (هذا، هؤلاء، هنا...)، غائبا (هو، هي، هما ...) أو في عداد الغائبين (ها، هنا، هذا، هؤلاء). والأصول الأحاديّة الشّفويّة الفمويّة مختصّة بمقولة الجمع.

من الثّابت أنّ الإشارة التّعيينيّة تمثّل أصلا في الإحالة اللّغويّة، حيث بات من المسلّمات أنّ الإحالة على الأشياء والأحداث كانت في البدايات تجري بالوحدات اللّغويّة الإشاريّة زمن القول (Lyons,1975,1977). فيكون الاقتران الرّأسيّ بين العلامة ومرجعها. ويتجلّى هذا الأمر في الاكتساب اللّغويّ أيضا، إذ ثبت أنّ العناصر الإشاريّة من قبيل [هذا] و [ذاك] و [هنا] و [هناك] تتواتر في الكلمات الخمسين الأوائل إن لم تكن في العشر الأوائل من رصيد الكلمات الّتي يكتسبها الأطفال، وترد

---

(17) من ذلك أنّ تاء القسم تعود إلى الإشارة التّعيينيّة deixis كما تتجلّى في أسماء الإشارة وفي ضمائر الخطاب مثلا. وإذ تجري في طقوس القسم بمراسم محدّدة يكون المقسم به حاضر مواجها للحالف مواجهة المخاطب للمتكلّم انسلخت من منظومة الإشارة المعهودة فلزمت بنية مخصوصة اختصاص المعاني الإنشائيّة بأبنيتها.

بتواتر في جملهم الثّنائيّة الكلمات حيث تجري الإشارة وتسمية الأشياء للتّعبير عن مختلف المعاني من طلب وإخبار وغير ذلك من المعاني (Nelson,1973) [18]. وهذا ما يجعل من تأصّل الإشارة في اللّغات ظاهرة كونيّة.

فإذا كان ذلك، أمكن لنا أن نفترض أنّ الإشارة بنوعيها إلى الحاضر في مجال الإدراك وإلى المحايد، سابقة في التّصوّر وفي الوجود. وإذ تقترن هذه الإشارة بالأصول الأسنانيّة والأصول الحنكيّة والحلقيّة نفترض أنّ هذه الأحياز قد شُغلت بها. وإذ كانت مقولة الجمع والعلاقات بين الأشياء، على درجة من التّجريد تجعلها حادثة في التّصوّر بعد الإشارة المعيّنة للأشياء، فإنّها تقترن بالحيّز الشّفويّ بحكم "الفراغ" أو الشّغورفيه.

ففضاء النّطق أمكنة تحدث عندها الأصوات يوافقها فضاء دلاليّ ذهنيّ تحدث فيه المعاني والمقولات. يكون الاقتران الاعتباطيّ بين معنى مّا وصوت مّا من حيّز مّا ثمّ عن طريق الانتشارتتّسع الدّائرة على استرسال إلى أن تبلغ درجة التّشبّع بأن تُستوفى مواضع الأصوات في الحيّز الواحد يقارنها استيفاء لمفاصل المعنى ودقائقه. ويحدث أن تقترن الأصوات الواردة في تخوم الحيّز الواحد بمظهر من مظاهر الدّلالة المتأصّلة في الحيّز المجاور ولكنّها موافقة لما بين الحيّزين من اتّصال نطقيّ ميكانيكيّ يوافقه اتّصال دلاليّ، كما نعرض بعد هذا. ويكون التّركيب بين الأصوات للتّركيب بين المعاني، ويكون شحن البنية الصّوتيّة الواحدة بالمعاني المتعدّدة ذات الصّلات الرّابطة بينها في حقل دلاليّ أو مقوليّ.

فالحيّز الشّفويّ مقترن بمقولة الجمع إزاء الحيّز الأسنانيّ المختصّ بالإشارة التّعيينيّة إلى الحاضر في مجال الإدراك والتّفاعل. ولكن كيف نشأ هذا التّخصّص وما مراحل "الاستيطان" الّتي كانت فيه ؟

(18) نقلا عن Roger Wales 1986 ص 402 وما يليها.

لعلّ أيسر سبيل في مثل هذا العمل التّحليليّ البدء بالبسيط فالتّدرّج إلى المركّب. ولعلّ ما يعتبر بسيطا في المقولة اللّغويّة يمثّل منتهاها وأقصاها تركّبا من حيث يجمع دقائق المركّب تنصهر فيه. فالمعطيات اللّغويّة الّتي وصلتنا إنّما هي وليدة تفاعل في التّاريخ المديد. ولذلك نعمد في ما يلي إلى عرض ما نتصوّره كائنا بين المقولات من تولّد وتفرّع وتركّب في مظهره الدّلاليّ الصّرف يوازيه ما نقيمه على ذلك من تصوّر في التّخصّص بين الأصوات الشّفويّة الفمويّة لمقولة أو فرع منها بسيطا كان أو مركّبا.

فإذا ما استعرضنا المقولات المقترنة بالأصول الشّفويّة الفمويّة وجدنا مقولة | الإلصاق | المقترنة بالأصل الأحاديّ | بـ | جامعة لسائر المقولات فيها. فيمكن اعتبارها حينئذ أمّ الباب ويمكن اعتبار | بـ | أصلا أوّل في الاعتبار .وإذ كان الإلصاق - جريا على المفهوم النّحويّ العربيّ - متضمّنا لمفهوم الاتّصال مطلقا أو ما أطلقنا عليه مفهوم | التّطابق | في التّمثيل (3) يحدث تمييز أوّل بين نوعين من الاتّصال أو الجمع : جمع مطلق وجمع مقيّد.

فمطلق الجمع مختصّ بـ |و | في مظهريه متّصلا في | وَ | ومنفصلا في | أو|. أمّا الجمع المقيّد فمتفرّع على أنواع القيد إلى جمع قائم على الظّرفيّة في | في | وعلى تعاقب في | فَ | وعلى تعاقب وتراخ في | ثمّ |. والجمع المطلق لم يتجاوز الحيّز الشّفويّ في مظهريه، إذ يجري فيهما الأصل الأحاديّ | و | متحقّقا في | وَ | للاتّصال وفي | أو | للانفصال. يجري الأصل الواحد للتّعبير عن مظهرين متقابلين في مقولة واحدة. فالجمع هنا هو مطلق العلاقة المجرّدة الّتي تكون بين عنصرين وهي لا تعدو أن تكون إمّا اتّصالا وإمّا انفصالا.

أمّا الجمع المقيّد فحدث فيه نوع من "النّزوح" إلى تخوم الحيّز الشّفويّ وما وراءها في اتّجاه المواقع الدّاخليّة في فضاء النّطق. فالأصل الشّفويّ الأسنانيّ | فـ | يجري في الجمع على الظّرفيّة في | في | أوّلا،

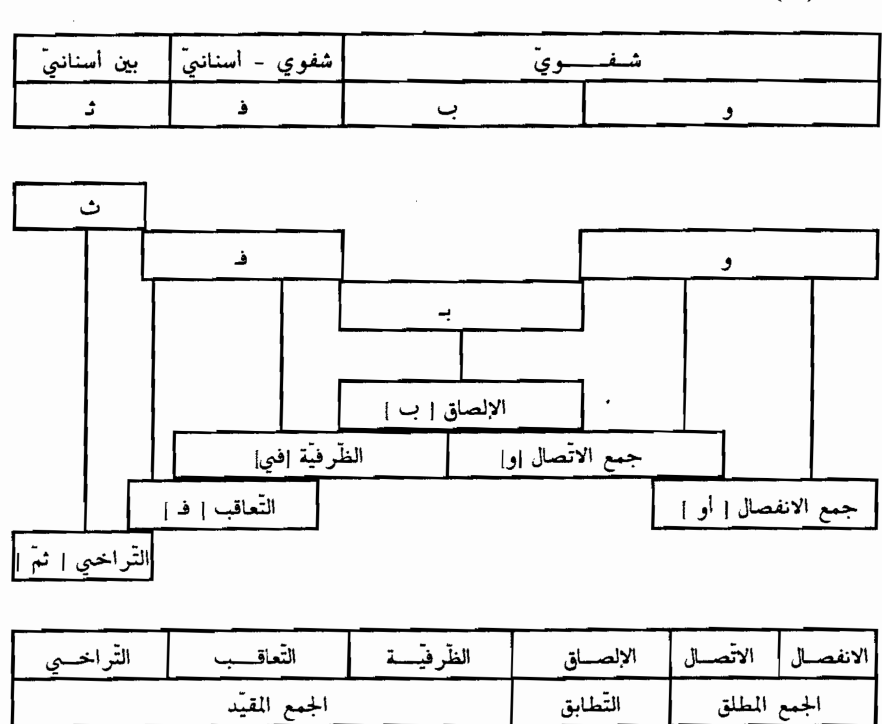
وفي الجمع المرتّب على التّعاقب ثانيا في [فَـ]. يقوم هذا الافتراض على حضور الظّرفيّة في [في] قسما هامّا من دلالة [بِـ] بالإضافة إلى شبه بينهما في حركة الكسرة وفي عمل الجرّ دليلا على تعليق مخصوص في النّظام النّحويّ. فهما عنصران بديلان كما هو معلوم. أمّا الجمع المرتّب على التّعاقب فمقتض في التّصوّر للظّرفيّة من حيث لا ترتّب إلاّ في ظرف مكانيّ أو زمانيّ، ولئن أمكن للتّرتيب أن يكون رياضيّا مجرّدا فصلته بالظّرف لا تنقطع، وهذا أمر ثابت.

وإذ يقتضي تقييد الجمع بالتّرتّب التّعبير عن مسافة ما بين العنصرين المجموعين المرتّبين، كانت [فَـ] للتّعبير عن الجمع المرتّب بتعاقب. وإذ شُغلت [فَـ] بالتّعاقب، وانعدمت أصول أحاديّة من حيّزها الشّفويّ الأسنانيّ لجأ النّظام إلى أن يستعيرمن أقرب الأحياز ما به يكون التّعبير عن التّرتيب على تراخ. وأقرب الأحياز حيّز ما بين الأسنان حيث الثّالوث (ث، ذ، ظ).

وحيّز ما بين الأسنان مشغول بالإشارة التّعيينيّة إلى المكان في [ثَمّ] و [حيث] وبالإشارة إلى الجثّة في [ذا] وما إليها. فكان أن صادف الإشارة إلى المكان البعيد في [ثَمّ]. وفيها ضالّته : الظّرفيّة والبعد. فتجرّدت [ثَمّ] من مفهوم الإشارة إلى المكان لتحافظ على مفهوم البعد، هذا الّذي تحوّل من بعد في المسافة بين المشير والموقع المشار إليه إلى بعد في التّصوّر والحدوث على ترتّب وتعاقب فكان مفهوم التّراخي. واقتضت الدّلالة الحادثة تغييرا في البنية ضمانا لتمايز المعاني فكانت [ثُمّ].

نوجز ما سبق من تحليل في ما يلي حيث التّناسب بين المظهر الصّوتيّ والمظهر الدّلاليّ على مستويات : عامّة ومخصوصة. فالأحياز الواردة في أعلى التّمثيل توافقها المقولات بفروعها في أسفل التّمثيل، ثمّ نشير إلى التّناسب بين الأصول الأحاديّة والمقولات، واحدا بواحدة، في قلب التّمثيل. كما يشير الاختلاف في المراتب الكائن في المقولات وفي الحروف واحدا بواحد إلى ما نتصوّره من أطوار مسترسلة متزامنة متداخلة في حدوث المقولة وتطوّرها كما عرضنا قبل هذا :

(6)



شفــــويّ		شفوي - أسنانيّ	بين أسنانيّ
و	ب	ف	ث

الانفصال	الاتّصال	الإلصاق	الظّرفيّة	التّعاقب	التّراخي
الجمع المطلق		التّطابق	الجمع المقيّد		
مقولة الجمع					

الخاتمة :

تناولنا في هدا المقال بعض المظاهر المتأصّلة في مقولة الجمع من حيث كونها فضاء عرفانيّا تنتظمه جهات مسترسلة ومن حيث اختصاص الأصول الشّفويّة وما تاخمها في التّعبير عنها. وهذه فرضيّة في انتظامها الآنيّ. كما أقمنا فرضيّة تنطلق من هذا الواقع لتبحث في أصول النّشأة والتّكوين ترفدها في ذلك حقائق ثابتة في المباحث التّطوّريّة بفروعها العصبيّة العرفانيّة واللّسانيّة.

ولعلّ مثل هذا المقال يضيق عن استيفاء مظاهر الانتظام في مقولة الجمع كلّها لذلك اكتفينا بالنّظر في ما به تكون أدوات الجمع آليّة من آليّات المسح في (2.1) مستفيدين من نظريّة النّحو العرفانيّ كما

تبلورت عند لانقاكر (1987) وآليّة من آليّات التّحديد، تحديد المدلول المعجميّ في (1 ـ 3) مستفيدين من نظريّة الدّلالة العرفانيّة كما بلورها طالمي (2000)، وآليّة في بناء الأفضية العرفانيّة في الخطاب في (1 ـ 4) انطلاقا ممّا سطّره فوكونياي في مختلف أعماله. وبيّنّا في (2 ـ 1) أنّ الواو تفيد التّرتيب خلافا لما استقرّ في الأذهان منذ عصور، وذلك استنادا إلى نتائج الدّراسات في المعالجة العصبيّة العرفانيّة.

وما يظلّ من القضايا مطروحا يفوق ما عرضنا. من ذلك مظاهر الانتظام الدّلاليّ الإعرابيّ في أدوات الجمع مفترقة ومجتمعة بوجوه يبين بها التّوافق والتّمايز بينها. فمن المنافذ الممكنة إلى ذلك دراسة ما به تكون أدوات الجمع، بعضها أو كلّها، بدائل حينا على المدلول الواحد ولكنّها تتنافى حينا آخر. مثال ذلك أنّ] و [و] في [و] بـ [تجري للحاليّة جريانا واحدا كما في قولنا :] خرج زيد بسرعة [و]خرج زيد في سرعة [و] خرج زيد وهو يسرع [ولكنّ ذلك يمتنع في قولنا :] * خرج زيد بابتسامة [و [*خرج زيد في ابتسامة [فتجري الواو بمفردها] خرج زيد وهو يبتسم [. ثمّ إنّ جريان هذا الثّالوث بدائل لا يعني اتّفاقا بينها في زاوية النّظر إذ تختلف الأمثلة الثّلاثة في تصوير المشهد اختلاف الخطاطات العرفانيّة المقترنة بالواحد من تلك البدائل. وهذا أمر يقتضي البحث في المبادئ العامّة المتحكّمة في مظاهر الاتّفاق والاختلاف الإعرابيّين و/أو الدّلاليّين العرفانيّين.

ومن القضايا المطروحة ما يمكن تسميته بالجمع الخلافيّ متحقّقا في الوسم الإعرابيّ الكائن على المكوّن المتمّم لأداة الجمع الواحدة من جرّ أو نصب جاريين في الأحوال المعلومة مقابل التّبعيّة جارية في تعليق العطف. وغير هذا كثير.

الأزهر الزّنّاد

المراجع :

أ - العربيّة :

الزّنّاد (الأزهر) : 1993 نسيج النّصّ، بحث في ما به يكون الملفوظ نصّا المركز الثّقافيّ العربيّ. بيروت.

1998 المعجم في اللّغة العربيّة : تولّده وعلاقته بالتّركيب، أطروحة دكتورا الدّولة، مرقون، كلّية الآداب بمنّوبة.

ب - الأجنبيّة :

Bock, K. and Garnsey, S. M.1998 : Language processing, in A Companion to Cognitive Science, edited by William Bechtel and George Graham, blackwell publishers, 226-234

Bolinger, D. 1965 : The Atomization of Meaning. Language 41, 555-573.

Chomsky, N. 1988 : Language and Problems of Knowledge, The Managua Lectures, Cambridge, Mass. The MIT Press.

Chomsky, N. and Halle M. 1968 : The Sound Pattern of English, New york, Harper and Row.

Deacon, T. W. 1997 : The Symbolic Species: The Coevolution of Language and the Brain. New York: W.W. Norton, Inc.

Deacon, T.W. 1998 : Language Evolution and Neuromechanisms, in A Companion to Cognitive Science, edited by William Bechtel and George Graham, Blackwell publishers, 212-225.

De La Lastra C.R. & Vives M.G. 1981: Les réflexes linguistiques, trad. de l'Espagnol par Arturo Gonzales-Rivero, P U F.

Fauconnier, G. 1985: Mental spaces : Aspects of Meaning Construction in Natural Language, Cambridge, Mass: MIT Press.

- 1988 : Quantifiers, Roles, and Domains. In Umberto Eco, Marco Santambrogio, and Patricia Violi (eds.), Meaning and Mental Representation, 61-80, Bloomington, Ind. : Indiana University Press.

Fauconnier, G. and Eve Sweetser - 1996 : Cognitive Links and Domains, in Gilles Fauconnier, and Eve Sweetser (eds.) : Spaces, Worlds, and Grammar, The University of Chicago Press, 1-28.

Jackendoff, R. 1987 : Consciousness and the Computational Mind. MIT.

- 1992 : Languages of the Mind, Essays on Mental Representation, MIT.

Lakoff, G. 1987 : Women, Fire and Dangerous Things. Chicago : University of Chicago Press.

Langacker W. Ronald 1982 : Space Grammar, analysability and the English passive, Language, 58, 22-80.

- 1986 : Abstract Motion, Proceedings of the Annual Meeting of the Berkley Linguistic Society, 12, 455-471.

- 1987 : Foundations of Cognitive Grammar, Vol1: Theoretical Prerequisites, California, Stanford University Press.

- 1991 : Cognitive Grammar, in: Linguistic Theory and Grammatical Description, edited by: Flip G. Droste and John E. Joseph, Benjamins, 274-306.

Lieberman, A. and Prince A. 1977 : On Stress and Linguistic Rythm. Linguistic Inquiry 8.2, 249-336.

Lyons, J. 1975 : Deixis as the source of reference, In E. Keenan (ed.)

Formal Semantics of Natural Language. London, Cambridge University Press.

- 1977 : Semantics, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.

Marr, D. 1982 : Vision, San Fransisco; Freeman.

Miller, G. and P. Johnson-Laird 1976 : Language and Perception. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Talmy L. 2000 : Toward a Cognitive Semantics, Mass. The MIT Press.
Van Turennout M., Hagoort P. and Brown. C. M. 1997:

Electrophysiological evidence on the time course of the semantic and phonological processes in speech production. Journal of Experimental Psychology : Learning, Memory and Cognition, 23, 787-806.

Vigliocco, G., Antoni, T. and Garrett, M.F. 1997 : Grammatical gender is on the tip of Italian tongues, Psychologial Science, 8, 314-317.

Wales, R. 1986 : Deixis, in Paul Fletcher and Michael Garman (ed.): Language Acquisition, Studies in First Language Development, Cambridge, Cambridge University Press. p.p. 401-428.

Weinreich, U. 1966 : Explorations in Semantic Theory. In T. Seboek (edr), Current Trends in Linguistics, vol.3. The Hague Mouton. Reprinted in On Semantics, 99-201. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (1980).

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2005/49 ص ص 73 - 83

الأدب عند التوحيدي بين أسر الكاتب وتحرّر الناثر

بقلم : صالح بن رمضان

يذهب المهتمّون بأدب أبي حيّان التوحيدي، على اختلاف اتجاهاتهم النقديّة، إلى أنّ الكتابة الفنيّة في مؤلّفات هذا الأديب تعبير قلقٍ حائر، وصياغة إنشائية لحال من أحوال الأسر الذي أرهق روح الأديب في القرن الرابع للهجرة، وقيّد لسانه وبَنَانه.

وقد أطنب الدارسون في بيان مسلك التوحيدي في التعبير عن هذه الحال وفي للكشف عن تمزّقه بين الرغبة في الاتصال بذوي الجاه والعزوف عن خدمة مؤسّسة الكتابة [1]. وكنّا بيّنا في مقال سابق [2] أنّ هذه المحنة في أدب أبي حيّان التوحيدي قد ميّزت هذا الأديب عن سائر معاصريه.

كما ذهبنا في ذلك البحث إلى أنّ نواميس الكتابة عند التوحيدي تكشف عن صراع حادّ يعتمل في ذات الكاتب بين واجب الخضوع لمؤسّسة المجلس الأدبي باعتباره تقليدا من تقاليد التواصل وشكلا من أشكال

(1) انظر مختلف البحوث التي خصّت بها مجلّة فصول المصرية أدب التوحيدي وفكره، وصدرت في ثلاثة أجزاء بمناسبة ذكرى مرور ألف سنة على وفاته راجع خاصة المجلد 14 لسنة 1996.

(2) الإمتاع والمؤانسة وطروس الكتابة، حوليات الجامعة التونسيّة، العدد 45 لسنة 2001، ص ص 231-245.

استهلاك الأدب وبناء شخصية الأديب الظريف في أوساط الخاصّة، ونداء الذات التوّاقة إلى التحرر من قيود مؤسّسة المجلس الأدبي، والانعتاق من فلكها الآسر.

ونحاول في هذا البحث أن نعمّق النظر في هذا الصراع المؤلم الذي عصف بذات أبي حيّان وإنسانيته، فحظي الأدب العربي بنتاج هذا الألم، وكانت كتابة الإمتاع والمؤانسة شكلا من أشكال المدّ والجزر بين المؤسّسة المجلسيّة، والذات الكاتبة، أو صورة من صور التأرجح بين الشهادة على الثقافة ورمزيّة الأدب ضمن ثنائيّة المرجعي والمتخيّل في كتابة الإمتاع والمؤانسة.

لقد ذهب كثير من الدارسين إلى أنّ مجلسيّات أبي حيّان التوحيدي عالم أدبي متخيّل سخّره صاحب الإمتاع والمؤانسة لكتابة الأدب، وأنّه لا مجال، في هذا الجنس من النصوص، إلى مقارنة مجالس الإمتاع بالمجالس الحقيقيّة التي ازدهرت في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة منذ عصر معاوية بن أبي سفيان، مرورا بمجالس الرشيد والمأمون وانتهاء إلى مجالس سيف الدولة الحمداني، يقول كمال أبو ديب : "إنّه لَمِن السذاجة بمكان أن نعتقد أنّ ليالي التوحيدي ومجالسه في الإمتاع والمؤانسة كانت فعلا أحداثا تاريخية وقعت له مع الوزير أبي عبد الله العارض أوّلا ثمّ قام بتدوينها لأبي الوفاء المهندس كما يزعم. إنّ نظرة سريعة إلى حجم مادّة كلّ ليلة من الليالي لتشعر باستحالة أن تكون تلك المادّة قد أديّت واكتملت في الإطار الزمني المحدّد للمجلس، وهو سهرة في مجلس الوزير" [3].

إنّ هذا الرأي صحيح في بعض عناصره [4]، المتّصلة بتخيّل اللّيلة نظاما للزمن السردي إلاّ أنّ الأسئلة التي ينبغي أن نطرحها لفهم وظيفة

(3) المجلسيّات والمقامات، مجلّة فصول 1996، ص 212.

(4) لا نوافق الباحث في بعض كلامه من ذلك أنّ حجم المادّة يختلف من ليلة إلى أخرى، وهو لا يكفي دليلا على أنّ الليلة تقوم على التخييل. ونلاحظ من جهة ثانية أن الليلة لا تحيل بالضرورة على الإطار الزماني الحقيقي أي السهرة، وقد بيّنا في مقال سابق من هذا البحث أنّ الليلة غدت في الإمتاع والمؤانسة إطارا سرديا ناظما للمادّة الأدبيّة بغضّ النظر عن الإطار الزماني. انظر المرجع المذكور، أعلاه ص 233.

المجلس الأدبي في تجربة التوحيدي ينبغي في نظرنا أن تتّصل بسبب اختيار أبي حيّان المجلس صيغة لتحقيق مشروع كتاب الأدب : ما هي البنية الثقافية التواصليّة في الكتابة المجلسيّة ؟ لماذا أصرّ أبو حيّان على تقييد كتابته بالإطار المجلسي ولم ينح منحى غيره من كتّاب الأدب ؟.

وقد حاولنا أن نتوسّع في تحليل هذه الأسئلة وأن نترسّم سمات المجلس الأدبي في مختلف مكوّناته، وأن نفكّك رموزه ونبرز خصائصها الكامنة في كتاب الأدب بمعناه الموسوعي.

1 - المجلس الأدبي وأسر الكتابة :

لا يمكن لمؤرّخ الأدب والمتتبّع لتاريخ الأفكار والظواهر الثقافية أن ينكر ما كان يوجد من مجالس أدبيّة وما كان يحتفل به القدامى من تقليد التواصل في المدينة القديمة. ولا يمكن أن ينفي صلة التوحيدي بمجالس الخاصّة من معاصريه. بل إنّنا نرى أنّ أدب المجالس كان يمثّل في المدينة العربيّة الإسلاميّة سلطة معرفيّة، ومرجعًا اجتماعيًا له في حياة الفكر والأدب دور خطير، إذ من خلاله يتمّ تنظيم الإنتاج المعرفي وتقويمه ومراقبته وترويجه أو تهميشه وإقصاؤه.

ويمثّل المجلس الأدبي من هذا المنطلق مقاما تواصليا يحرج الأديب ويحدّد له مسالك الكتابة أو يقتضي منه أن يستجيب لمعالم الكتابة باعتبارها مؤسّسة رسميّة.

1 - 1 - أسر المقام :

ليس أسر المجلس الأدبي أسر مكان في المعنى الحقيقي كما يرى كمال أبو ديب، وكما يوحي به كلام أبي حيّان التوحيدي في الليلة الأولى من كتاب الإمتاع. وإنّما الأسر أسر مقام من مقامات التواصل كما يتصوّرها الأديب. فقد كان للمجلس الأدبي تقاليد تخاطبيّة تفرض على الذي يروده أن يلتزم بها أثناء المناقشة والسماع، وارتجال الردود والجواب عند المساءلة.

وقد أفاض الجاحظ القول في مقتضيات المقام في الوفادة على الملوك والسادة بين السماطين، ويوم الحفل، وخطب إصلاح ذات البين. وأطنب في وصف تقاليد التخاطب وآداب التواصل عند العرب ونجد في مظان البيان والتبيين شواهد كثيرة دالة على هذا الإطناب. ولقد تطوّرت هذه التقاليد والآداب بتطوّر فضاء المدينة ومختلف صيغ التفاعل الحواري.

مهّد أبو حيّان التوحيدي لكتابة أدب المجلس بذكر بعض الروايات الدالّة على إلمامه بالتراث الخاصّ بآداب المجالسة والمحادثة وقد هضم، بلا شكّ، أصول البيان التي حدّدها الجاحظ في حديثه عن مقامات التلفّظ الشفوي. وقد كانت هذه الثقافة الأدبيّة، فضلا عمّا تميّز به حسّه وطبعه من توق إلى التحرّر، مصدرا من مصادر تهيّبه من هذا المقام. وعبّر عن هذا التهيّب في قوله للوزير :

"قلت : يؤذن لي في كاف المخاطبة وتاء المواجهة حتّى أتخلّص من مزاحمة الكناية، ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير تقيّة ولا تحاش، ولا محاوبة ولا انحياش" [5].

إنّ هذا الطلب الذي لبّاه الوزير واستجاب له لا يحول دون استمرار الإحساس بأسر المقام وهو ما سيؤثّر في مضمون المجلس أو محتوى المقال.

1 - 2 - أسر المقال (الكلام) :

للكلام في مجالس الأدب مواضيع محدّدة، وله فيها مقادير معلومة وتصاريف مقرّرة إن زادت أو نقصت لفظها المجلس وأبانتها آداب التخاطب وهذه التصاريف وتلك المقادير ضبطها الوزير في الليلة الأولى حين قال : "لأتعرّف منك على أشياء كثيرة... أنشرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسنح ويعرض".

---

(5) الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين ط المكتبة العصرية، بيروت د.ت، 1/21.

وحين قال : "ودَعْ عنك تفنّن البغداديين (...) مع عَفْوِ لَفْظك وزائد رأيك وبالغْ إذا وصفت، واصدُقْ إذا أسندت، وكن على بصيرةٍ أنّي سأستدلّ ممّا أسمعُه منك في جوابك عمّا أسألك عنه على صدقك وخلافه وعلى تحريفك وقرافه" [6].

ولم ينفكّ الوزير يذكّر أبا حيّان بهذه الحدود بين الليلة والأخرى ليرجع الكاتب إلى حضرة المجلس وليكبح جماح القلم وطغيانه.

وإنّ أسر المقال يظهر كذلك في المواضيع المقترحة على الأديب المسامر وفي أساليب الإجابة عليها، ويظهر أيضا في امتلاك زمام المبادرة بإنهاء الليلة ووصل الليالي بعضها ببعض :

"فضحك - أضحك الله ثغره... وقال : قد جرى في حديث النفس أكثر ممّا كان في النفس، وفيه بلاغ إلى وقت، وأظنّ الليل قد تمطّى بصلبه، وناء بكلكله، وانصرفت" [7].

"فقال أدام الله دولته... وربّما عيب هذا النّمط كلّ العيب وذلك ظُلْمٌ، لأنّ النفس تحتاج إلى بشر. وقد بلغني أنّ ابن عبّاس كان يقول في مجلسه بعد الخوض في الكتاب والسنّة والفقه والمسائل: احْمِضوا وما أراه أراد بذلك إلا لتعديل النفس لئلا يلحقها كلال الجدّ" [8].

هذه نماذج من أسر المقام والمقال اخترناها، وغيرها كثير.

ويعاودنا السؤال من جديد: لماذا وضع الكاتب كتاب الأدب في هذا "الإطار الآدائي" ولماذا تخيّل المجلس إطار سرديا لمختلف المحاورات الأدبية التي أجراها في الإمتاع والمؤانسة.

تسلمنا هذه الأسئلة إلى تحليل الثنائية الثانية في هذا البحث وهي الطرف الثاني في المقابلة التي أسّسنا في إطارها أبحاثنا الثلاثة المتعلّقة بلعبة الكتابة في الإمتاع والمؤانسة.

---

(6) الإمتاع والمؤانسة، 1/20.

(7) م.ن 206/1.

(8) م.ن 60/2.

2 - تحرّر الناثر :

إنّ المجلس الأدبي هو العالم الإنشائي الذي ترعرعت فيه الأسمار والخطب والأقوال البليغة، وتفتّقت فيه قرائح البلغاء، وتوالدت فيه القصص المثلية والخرافية والكرمات والأساطير والنوادر والأحاجي والملاحن والألغاز وهو الإطار الذي برز فيه تفوّق الفصحاء ممّن بهم لثغة أوعيب خلقي كتفوّق الغزال واصل بن عطاء في مجالس المقارعة والمفاوضة. وهو كذلك ميدان إثبات الإنسانية في ذات الإنسان بحرارة المشافهة.

وهو الإطار الناظم لمختلف الممارسات القولية الاجتماعية. وربّما تغيّرت أسماؤه فكان حلقة أو مقاما أو ندوة أو سوقا أو مقامة. ولكنّه فضاء الحياة الإنسانية في عمقها الاجتماعي، ذلك الفضاء الذي وصفه أبو حيّان التوحيدي في تفاريق من أقوال الماضين : "ثمّ رويت أنّ عبد الملك بن مروان قال لبعض جلسائه: قد قضيت الوطر من كلّ شيء إلاّ من محادثة الإخوان في الليالي الزّهر على التلال العُفْر. وأحسن من هذا ما قال عمر بن عبد العزيز قال : "والله إني لاشتري المحادثة من عبيد الله بن عبد اله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين، فقيل أتقول هذا مع تحرّيك وتحفّظك وتزهّدك ! ؟ فقال: أين يذهب بكم ؟ والله إنّي لأعود برأيه على بيت مال المسلمين بألوف ألوف الدنانير" (9).

لقد تحرّر التوحيدي في مجالسه المكتوبة من أسر المجلس في مدلوله الاجتماعي فكَتَبَ ذلك المجلس، وصاغ محاوراته مع الوزير في خطاب مجلس لكنّه لم يكن أسير المرجع التاريخي بل كان صِنْوا لنظيره كاتب المقامة. بل كان أعمق تحرّرا من صاحب المقامة. ويظهر هذا التحرر في المستويات التالية :

أ - كسر الإطار الأغراضي أو الثيمي : في ليالي الإمتاع والمؤانسة سياقات عديدة لا يلتزم فيها التوحيدي بالنسق الثيمي الذي يضبطه الوزير في صدر الليلة بل خرج عنه إلى مواضيع لا صلة لها به.

(9) الإمتاع 26/1.

ب - التعبير عن امتلاك زمام المحادثة والمسامرة:

"قال الوزير لمّا بلغت هذا الموضع من الجزء وكنت أقرأ عليه ما أحسن ما اجتمع من هذه الأحاديث! هل بقي منها شيء ؟ قلت : بقي منها جزء آخر، قال : دعه لليلة أخرى وهاتِ مُلحة الوداع، قلت : قيل لصوفّي في جامع المدينة : ما تشتهي ؟ قال : مائدة روحاء عليها جفنةٌ رحّاء، فيها ثريدة صفراء، وقدر حمراء بيضاء قال: أبيت الآن ألاّ تودّع إلاّ بمثل ما تقدّم، وانصرفت (10).

ج - التصريح بأنّ الكتابة ليست بتدوين للمشافهة بقدر ما هي إنشاء لنصّ آخر يتجاوز المحاورة المجلسية فقد كتب التوحيدي في سياق أوّل مايلي : "وقد أملى علينا أبو سليمان كلاما في حديث النفس، هذا موضعه، ولا عذر في الإمساك عن ذكره، ليكون مضموماً إلى غيره، وإنْ كان كلّ هذا لم يجر على وجهه بحضرة الوزير أبقاه الله..." وذكر أبو حيان ما يشبه السياق الأول في سياق ثان فقال : "لكنّ الخوض في الشيء بالقلم مخالف للإفاضة باللسان، لأنّ القلم أطول عنانا من اللّسان وإفضاء اللسان أحرُج من إفضاء القلم" (11).

د - إنّ المحاورات المجلسية تتّسم بالتقّطع الحواري والتشظي الشفاهي ونعني بذلك أن التلفظ الشفوي لا ينتج بالضرورة جملا تامة بل يعول على المقام ونعني ايضا أنّ المتخاطبين في مختلف المقامات الحوارية لا يتبادلون الأدوار وفق نسق تعاقبي منتظم (1-2-3-1-2-3-1-2-3) ولئن كانت آداب التحاور تقتضي حسن الإصغاء فإنّ التحاور الشفوي لا يخلو من تداخل في توزيع الأدوار ولا يعدم التفاعل والتنازع بين المتخاطبين، وهو بهذه الخصيصة التخاطبية يختلف اختلافا جذريا عن التلفّظ الكتابي المتسّم بالصناعة الأدبية إلاّ أنّ التلفّظ المجلسي المكتوب في عامّة ليالي الإمتاع والمؤانسة يتّسم بتناسق أجزاء الخطاب، على سمت يمّحي فيه أدنى شكّ في أنّ المتلفّظ بالقول إنّما هو أبو حيّان الناثر الذي لا يخضع

(10) م.ن 23/3.

(11) م.ن 200/1.

لظروف التخاطب الشفوي المتسّم بالتجاذب الخطابي وبالتفاعل المقامي. فأصغ إليه يمدح الوزير في نسقٍ مطّرد لا أثر فيه للارتجال، وفي صياغة فاقت الشفوي بدقائق مخترعة كان فيها التوحيدي نسيج وحده : "ثمّ حضرت ليلة أخرى فقال : أوّل ما أسألك عنه حيث أبي سليمان المنطقي كيف كان كلامُه فينا ؟ وكيف كان رضاه عنّا ورجاؤه بنا. فقد بلغنا أنك جاره ومعاشره ولصيقه وملازمه فقلت: والله أيّها الوزير ما أعرف اليوم ببغداد وهي الرقعة الفسيحة الجامعة والعرصة العريضة الغاصّة إنسانا أشكر لك وأحسن ثناء عليك، وأذهب في طريق العبودية معك منه، وقد عمِل رسالةً في وصفك ذكر فيها ما آتاك الله وفضّلك به من شرف أعراقك، وكرم أخلاقك... وظهور غنائك وخصْبِ فنائك ومحبّة أوليائك، وكمد أعدائك[12].

لقد تحوّلت المسامرة المجلسيّة في أدب أبي حيّان التوحيدي إلى ذكرى من ذكريات الماضي يدوّن على أنقاضها كتاب الأدب وغدا كتاب الأدب، على حدّ قول بول ريكور حبكة أو بناءً سرديا (Mise en intrigue) للتاريخ وللذاكرة وللحياة.

إنّ أبا حيّان الناثر، في كتاب الإمتاع والمؤانسة، قد ثأر لأبي حيّان الكاتب في مجالس الإمتاع والمؤانسة، أي أبي حيّان الخادم الوفيّ لمؤسّسة المجلس الخاصّي.

وقد أحصينا ما لا يقلّ عن ستين ظاهرة أسلوبية، وخصيصة تلفظية تدلّ على أنّ أبا حيّان ينسج كتابه الإمتاع وهو متحرّر تمام التحرّر من الذكريات الشفوية التي يزعم أنها من طروس الكتابة. وانظر على سبيل المثال في حديثه عن الطاعمين والمطعمين، وعن حدّ الشبع في الليلة الحادية والثلاثين. فإنّك ستجد نموذجا فنيا منسوجًا على منوال رسالة في صناعات القوّاد لأبي عثمان الجاحظ دالّة على أنّ النصّ مكتوب على نصّ مكتوب.

---

(12) م.ن 30/2.

"قيل لأعرابي : ما حدّ الشّبع ؟ قال أمّا عندكم بالحاضرة فلا أدري، وامّا عندنا في البادية فما وَجَدَتِ العين، وامتدّت إليه اليد ودار عليه الضّرس وأساغه الحلق... واستغاثت منه المعدة وتقوّست منه الأضلاع.... وخيف منه الموت" (13).

وقيل لقصّار ما حدّ الشبع قال: أن تثب إلى الجفنة كأنّك سرحان وتأكل وأنت غضبان، وتمضغ كأنّك شيطان" (14)

"وقيل لجندي ما حدّ الشبع قال: ما شدّ العضد وأحمى الظهر وأدرّ الوريد وزاد في الشجاعة" (15).

فأنت تلاحظ أنّ هذا الأسلوب في اختيار مواضع الكلام، وفي ترتيب فقره وصيغه وتعابيره ليس دالاّ على تلفّظ المحاور في المجلس بقدر ما هو دال على الترتيب الكتابي وعلى اختيار الفقر المجلوبة من المدونات والمكتبات بل إنّه أسلوب دال على اختيار جدولي مصمم حسب ما تقتضيه الجهات المعنوية التي تشترك في تكوين الموضوع الأدبي.

نتائج البحث :

إنّ المجلس الأدبي في كتاب الإمتاع والمؤانسة خطّة في كتابة الأدب بمفهومه الموسوعي تمكن الكاتب من وضع القارئ موضع المسرود له في الخطاب القصصي فيسهل بذلك استدراجه إلى قراءة كتاب الأدب باعتباره من حكايات الماضين وباعتباره عالما خاصا حميميا فيه من حرارة البعد التواصلي ما لا نجد في غيره من كتب الأدب. وإنّ هذه الخطة تمكّن القارئ من دخول العالم القديم من باب التقاليد الثقافية والتواصلية المتّسمة بالحيوية والتجدّد.

(13) م.ن 20/3.

(14) م.ن 21/3.

(15) م.ن 21/3.

وإنّ هذا التقليد الثقافي الضاربة جذوره في التراث الأدبي يمكّن كتابة الأدب عند أبي حيان من الإطار الناظم للسرد في بعده الأدبي والتاريخي في آن واحد لأن المجلس الأدبي يجمع بين المحاورة ذات التقاليد الصارمة والآداب المضبوطة ومراعاة الفضاء في بعديه الزماني والمكاني وهما بعدان واقعيان. يجمع بين كلّ هذا وبين حرية الأديب وقدرته على الإبداع والتخيل داخل ذلك المجلس. إنّ المجلس الأدبي حقيقة تاريخية ولكنه كذلك ظاهرة أدبية فيها من التخيل ما في المقامات ومجالس القصص وغيرها من الأطر الناظمة للسرد التخيلي.

وقد خرق أبو حيّان جميع العقود التي دوّنها في صدْر الكتاب فلم تقْوَ المحاورةُ على مقاومة تيار السرد فكان هذا الأسلوب في الكتابة مهيمنا على نصّ الإمتاع كلّه، بل إنّه الأسلوب الذي هيمن على سائر النصوص الشبيهة بالإمتاع من حيث البنية الحوارية ككليلة ودمنة وألف ليلة وليلة: فكتاب الإمتاع لم يكن في الأصل مسامرات مظروفة بمجلس الوزير ابن سعدان، ولم يصغ منه التوحيدي تقريرا لخدمة أبي الوفاء المهندس، وإنّما اختار هاتين الوظيفتين تعبيرا رمزيا عميقا عمّا كان يعانيه الكاتب في مجالس رعاة الأدب. وقد انتقم لهؤلاء الكتّاب فحوّل المجلس إلى حكاية، وتصرّف في شخصية الوزير على النحو الذي يرتضيه الناثر المتحرّر من قيود المجالس ومقتضياتها المراتبيّة.

ولعلّ الباحث محسن جاسم الموسوي محقّ في فصله الذي خص به سر ديات ابي حيان في العدد الذي ذكرناه من مجلة فصول حين قال إن نصّ الإمتاع والمؤانسة : "لم يعد مسحوقا أو تابعا بل هو خارج عن مؤلّفه مستقلّ بذاته متجاوز زمانه (...) فالمؤلّف شخصا هو الضعيف المنكود. أما نصّه مهما بلغت هناته ومشكلاته فسوف يصمد فاضحا

ومصرّحا، معرّفا بأسباب ظهوره وبأوضاع صاحبه ونظرائه، مؤكّدا ثانية حدود الكتابة في واقع مليء بالمشكلات».

وهكذا تتحوّل المسامرة إلى هامش من هوامش الكتابة وذكرى قديمة تنسج رياح الكتابة عليها فنون الأقوال الكتابية ويتمرّد أبو حيان على وضعه كاتبا (في المعنى الاجتماعي) ويتخلّص من شخصه المادّي الذي عاش أسير تلك الحرفة ليحلّق في أجواء حريّة الناثر المبدع، وفضاء الأديب الخلاّق.



حوليات الجامعة التونسية - عدد 48/2004 ص ص 85 - 107

وظائف الشواهد في رواية حدّث أبو هريرة قال (*)

بقلم : **فوزي الزمرلي**

طرقت رواية "حدّث أبو هريرة قال" [1] أهمّ القضايا الفكريّة التي تشغل بال "محمود المسعدي" وأعرضت عن الشكل الفنّي المهيمن على الرواية العربيّة في عصرها وأبانت عن الرؤية التأصيليّة الحاضنة لها فكانت بكلّ ذلك من أهمّ الروايات المؤسسة لنزعة تأصيل الرواية العربيّة. ولولا ضياع مخطوطها طوال عدّة سنين لكان لها دور حاسم في تحويل وجهة الرواية العربيّة الفنّية ودفعها إلى معانقة التراث دفعا منذ فترة الثلاثينات : أي منذ فترة تدوين ذلك المخطوط.

ولمّا كانت تلك الرواية محتفلة في مستوى العمق بمسائل فكريّة مجرّدة، فإنّ مؤلّفها نشر متنها محفوفا بمجموعة كبيرة من النصوص المصاحبة. فقد صدّرها بإهداء ومقدّمة وتمهيد وفاتحة وذيّلها بملحق استهلّه بالكشف عن "قصّة مخطوطها" ثمّ ضمّنه الرسالتين اللتين ترجم له فيهما

(*) الشواهد : (EPIGRAPHES) هي نصوص منتخبة يثبتها الكتّاب عادة بين عناوين مؤلّفاتهم ومتونها أو على رؤوس فصولها. وقد دلّ عليها بعض الدارسين بعبارة (EXERGUE) والحال أنّ تلك العبارة الفرنسيّة تعني الهامش الذي تُدرج فيه الشواهد.

(1) محمود المسعدي : حدّث أبو هريرة قال. تونس. الدار التونسيّة للنشر. الطبعة الاولى 1973.

الحبيب فرحات وخليل الجر عن تلك القصّة. كما أنّه وسم جميع فصول تلك الرواية بعناوين فرعيّة ومهّد لأكثر من نصفها بشواهد (EPIGRAPHES) استقاها من القرآن والأحاديث ومن نصوص نثريّة عربيّة وأجنبيّة ودواوين شعراء عرب وفرس.

وليس من شكّ في أنّ اعتناء محمود المسعدي بتأليف قسم من تلك النصوص وانتقاء قسم آخر منها لإثباتها في المواضع التي أشرنا إليها ينمّ عن رغبته في توجيه القرّاء إلى قراءة ذلك المتن السردي في ضوء مصاحبه النصي (PARATEXTE). وممّا يؤكد ذلك أنّه ذيّل متنه السردي برسالتين ومهّد لهما بقوله : "وبعد، فإنّ لمخطوط هذا الكتاب قصّة جرت منذ دهر على يد صديقين، أحدهما بعيد وصل "أبو هريرة" بيني وبينه بالتقدير والودّ وإن كنت لا أعرف شخصه والآخر من إخوان الصفاء قديم قريب. وهي قصّة طريفة رأيت من حقّ القارئ أن لا يُحرم من معرفتها، عساه أن يطّلع من خلالها على بعد من أبعاد الكتاب قد لا يظهر جليّا بدونها" [2].

ورغم أنّ الجهاز النصّي المحيط بمتن رواية "حدّث أبو هريرة قال" من أغزر الأجهزة النصيّة المصاحبة لمتون الآثار القصصيّة في أدبنا العربي الحديث، فإنّ جلّ الدراسات التي اهتمّت بتلك الرواية لم تكترث بثراء النصوص الحافّة بمتنها ولا بتشعّب تلك العلاقة النصيّة المصاحبة. ذلك أنّ توفيق بكّار هو الناقد الوحيد - حسب علمنا الذي اهتمّ بوجه من تلك الوجوه في المقالة التي خصّصها لتحليل الصلات بين عنوان "حديث العمى" وشاهده القرآني ومتنه السردي [3].

والراجح عندنا أنّ روّاد النقد الحديث في العالم العربي قد أعرضوا عن المصاحبات النصيّة، سواء أكانت مثبتة في هوامش المتون أم مضمّنة في أحاديث الأدباء عن آثارهم الابداعيّة وعن حيواتهم الفكريّة والاجتماعيّة

---

(2) المصدر السابق. ص 191.

(3) انظر : توفيق بكّار : جدليّة الشرق والغرب. تحليل نصّ "حديث العمى" الحياة الثقافيّة. ع 13. جانفي - فيفري 1981 ص ص. 10 - 20.

تأثّرا بكتابات أنصار "النقد الجديد" الذي تبلور في الغرب خلال فترة الخمسينات والستينات من القرن العشرين[4]. ذلك النقد الذي وُسم في انقلترا وأمريكا بـ : "New Criticism" وفي فرنسا بـ : «Nouvelle Critique» لأنّ أعلامه وعلى رأسهم جورج بولي (Georges Poulet) ورولون بارط (Roland Barthes) وجان بيار ريشار (Jean-Pierre Richard) قد دعوا إلى مقاربة النصوص الأدبيّة باعتبارها وحدات ذات علاقات داخليّة متشابكة، لا صلة لها بسياق نشأتها وبذوات مؤلفيها [5] وناهضوا في كتاباتهم النظريّة النقّاد الذين فسّروا النصوص الأدبيّة بالاستناد إلى عناصر خارجة عنها، رغم أنّ بحوثهم التطبيقيّة لم تكن - في الحقيقة - محايثة تمام المحايثة [6].

ولكن، إن كان تأثّر روّاد النقد الأدبي في الأدب العربي الحديث بحركة النقد الجديد في الغرب هو الذي دفعهم إلى التغافل عن العلاقات القائمة بين المتون الأدبيّة ونصوصها المصاحبة فإنّنا نستغرب إعراض الجيل الموالي من النقاد العرب عن أعمال الشعريين التي تفطّنت إلى تشعّب علاقات المتون الأدبيّة بغيرها من النصوص [7] وأبرزت ثراء التعالي النصّي (Transtextualité) وبيّنت أنّه يمثّل موضوع الشعريّة، مؤكّدة

---

(4) انظر : Gérard genette: Peut-on parler d'une critique immanente? In poétique 126 Avril 2001.P.P.131-150.

(5) انظر على سبيل المثال:

- المرجع السابق.

- محمد علي الكردي: النقد البنيوي بين الايديولوجيا والنظريّة. فصول م 4 . ع 1 سنة 1983. ص.ص. 143 - 153.

(6) انظر : Gérard Genette : Peut - on parler d'une critique immanente?

(7) انظر على سبيل المثال :

- Julia Kristeva: Séméiotiké. Paris Seuil 1969
- Antoine Compagnon: La seconde Main. Paris.Seuil . 1979
- Lucien Dallenbach: le récit spéculaire. Paris.Seuil. 1977

بذلك عجز المقاربات المحايثة عن الإحاطة بمختلف دلالات الآثار الأدبيّة وإبراز جميع مقوّمات أدبيتها [8].

إنّ الجهود التي بذلها بعض أعلام الشعريّة المحدثون لاستخلاص العلاقات الظاهرة والخفيّة التي تنسجها النصوص الأدبيّة مع غيرها من النصوص قد فتحت مجالا خصبا لإنعام النظر في تلك العلاقات وتحليل فروعها فتولّد عن ذلك اهتمام بعض الباحثين بضبط العناصر النصيّة المصاحبة وتصنيفها ورصد وظائفها وإثبات أنّ علاقاتها بالمتون المتّصلة بها تمثّل إحدى العلاقات التي تنهض عليها شعريّة النصوص الإبداعيّة [9]. بل إنّ من الشعريين من دقّق النظر في العناوين الرئيسيّة والفرعيّة وفي الإهداءات تدقيقا ولّد علما مخصوصا وُسم بعلم العنونة (Titrologie) وبرهن أنّ الإهداءات تشكّل جنسا أدبيّا مصاحبا (Genre Paratextuel) [10] قائم الذات.

ومن أجل هذا، فإنّنا لا نرى وجها مقنعا لعزوف النقّاد العرب عن فحص علاقة متن "حدّث أبو هريرة قال" بنصوصه المصاحبة، بعد أن راجت الدراسات الشعريّة التي أظهرت أنّ تلك النصوص تمثّل عتبات منفتحة على العوالم السرديّة المتّصلة بها، بما أنّها تنطوي على معلومات شتّى تكيّف إن قليلا وإن كثيرا عمليّة التلقّي [11].

* * *

(8) انظر :

- Gérard Genette: Palimpsestes. Paris. Seuil.1982
- Jean - Michel Adam: Textualité et transtextualité d'un conte d'Andersen. In Poétique N° 128.Nov.2001.

(9) انظر :

- Gérard Genette: Seuils. Paris.seuil 1987
- Revue Poétique N° : 69 Fév 1987 (Numéro spécial: le Paratexte)

(10) انظر على سبيل المثال :

- Charles Moncelet: Essai sur le titre.Bof.1972.
- Leo H.Hoeck: La Marque du titre, Mouton, 1982.
- Jean - Benoît Puech, et Jacky Couratier: Dédicaces exemplaires, In Poétique N°69, Fév.1987

(11) انظر :

- Randa Sabry: Quand le texte parle de son paratexte. In Poétique 69.
- Gérard Genette: Seuils.

ولمّا كانت العناصر النصيّة المصاحبة لمتن رواية "حدّث أبو هريرة قال" متنوّعة كلّ ذلك التنوّع، فإنّنا سنقتصر في هذه الدراسة على تحليل وظائف الشواهد في تلك الرواية لنظهر أنّ الإعراض عنها يحجب مدخلا من أهمّ المداخل إلى ذلك العالم الروائي ويطمس جوانب غير قليلة من وجوهه. ولا بدّ لنا في هذا المقام من الإشارة إلى أنّ الكتّاب الذين مهّدوا لفصول رواياتهم بشواهد لم يفصحوا عن غاياتهم من ذلك، ممّا جعل الباحثين المهتمّين بالعلاقة النصيّة المصاحبة يذكرون أنّهم لم يعثروا على وظيفة صريحة من وظائفها ويحثّون القرّاء على تعميق النظر في العلاقة بين الشواهد والمتون للتمكّن من تأويل تلك الظاهرة تأويلا جيّدا (12). ولكن، بما أنّ مؤلّفي المتون الحكائيّة هم الذين يختارون الشواهد ويعزلونها عن سياقاتها الأصليّة ليصدّروا بها كتابا من كتبهم أو ليضعوها على رؤوس فصوله، سواء أكانت تلك الفصول مشفوعة بعناوين فرعيّة أم لا، فإنّ ذلك يدلّ على أنّهم يهدفون - في جلّ الحالات - إلى التعليق بألسنة الشواهد على العناوين أو على المتون أو على ذينك النصين معا ليحملوا القرّاء على فهم آثارهم فهما مناسبا لمقاصدهم. ومن هنا نذهب إلى أنّ الكتّاب يكثرون من الشواهد عندما يتوقّعون أنّ آثارهم ذات دلالة رمزيّة أو فكريّة دقيقة قد يغيب جوهر خطابها عن أعين القرّاء ونقدّر أنّ ذلك الجانب قد اضطلع بدور أساسي في حمل محمود المسعدي على انتقاء شواهد عديدة وإدراجها في هوامش رواية "حدّث أبو هريرة قال" بالذّات.

ومع هذا، فإنّنا نرى أنّ بيت أبي العتاهيّة الذي استقلّت به فاتحة الراواية ينهض بوظائف رئيسيّة تميّزه من بقيّة الشواهد التي صدّر بها المسعدي فصول تلك الرواية، نظرا إلى أنّ إحلال ذلك البيت بين العنوان الرئيسيّ والمتن السردي يجعل مضمونه منفتحا عليهما معا انفتاحا دالاّ

(12) انظر :
- Marielle Abrioux: Intertitres et épigraphes chez Stendhal. In Poétique N° 69, P.P 21-34
- Gérard Genette: Seuils, P.P 134 -149.

على علاقته بصميم الخطاب الروائي رغم اتصاله بحياة صاحبه اتصالا تامّا. فقد قال أبو العتاهيّة :

طلبت المستقرّ بكلّ أرض فلم أر لي بأرض مستقرّا [13]

ليشير - دون ريب - إلى بداية تخلّصه من مطامعه، بعد أن "قطّع من الدنيا حبائل الآمال". ولكن، بما أنّ متلقّي رواية "حدّث أبو هريرة قال" هو نفسه متلقّي شاهدها الرئيسي في سياقه الجديد، فإنّ ذلك يلفت انتباهه - بالضرورة - إلى أنّ المسعدي توسّل ببيت أبي العتاهيّة لتحقيق مقصد معيّن، سواء أكان ذلك المتلقّي مطّلعا على شعر أبي العتاهيّة أم خالي الذهن منه.

وبما أنّ العنوان الرئيسيّ أخفى عنّا ما قاله أبو هريرة فإنّ الشاهد الوارد بضمير المتكلّم يوهمنا بأنّه ناب عنه في الافصاح عن مقول القول: أي كأنّ أبا هريرة هو الذي قال: طلبت المستقرّ بكل أرض فلم أر لي بأرض مستقرّا ليعلن عن خلاصة تجاربه الوجوديّة كلّها.

ومن هنا اتّحد صوت أبي العتاهيّة بصوت أبي هريرة اتّحادا معربا عن أنّ التجارب التي مرّا بها قد انتهت بهما إلى التسليم بحقيقة واحدة واتضح أنّ الشاهد الأوّل يمثّل عتبة أساسيّة من العتبات المنفتحة على العنوان الرئيسي وعلى المتن السردي في الآن نفسه. ذلك أنّه يوجّه المتلقّي إلى رصد مسيرة أبي هريرة لمعرفة العوامل التي قادته إلى التسليم بتلك الحقيقة ويشير بطرف خفيّ إلى احتفال الرواية بكبريات القضايا الوجوديّة.

وإذا ما التفتنا إلى شواهد الفصول وبوّبنا تجارب أبي هريرة وفق الترتيب الذي ضبطه توفيق بكّار [14] لاحظنا أنّ تجربة الحسّ التي دشّن

(13) ديوان أبي العتاهيّة، بيروت، دار صادر، 1964، ص168.

(14) انظر : توفيق بكّار : أوجاع الافاقة على التاريخ العاصف. مقدّمة حدّث أبو هريرة قال. تونس. دار الجنوب للنشر. 1989.

بها البطل مسيرته الوجوديّة قد اتّصلت بأربعة أحاديث [15] وتضمّنت ثلاثة شواهد : أوّلها قولة منسوبة إلى الشاعر والمسرحي النورفيجي "هنريك إبسان" (Henrik Ibsen) وثانيها بيت شعري لأبي نواس وثالثها قولة منسوبة إلى أبي حيّان التوحيدي. وهذا التنوّع في أنماط الشواهد المصاحبة لتجربة الحسّ وفي جنسيّات أصحابها يوحي بأنّ تجربة أبي هريرة متّصلة بتجارب أولئك الأدباء والمفكّرين اتصالا مبرهنا على بعدها الكونيّ ودالاّ على المصادر الثقافيّة المختلفة التي غذّت فكر محمود المسعدي نفسه.

ولكن، بما أنّ المسعدي أورد قولة إبسان التي نصّها "سنعلم يوم نبعث من بين الأموات" إثر عنوان الحديث الأول الموسوم بـ : "حديث البعث الأوّل" ولم يذكر مصدر الشاهد أو نصّه الأصليّ باللسان الأجنبي، فإنّ ذلك يحملنا على الشكّ في دقّة الشاهد، خاصّة أنّ المسعدي طوّعه - فيما نقدّر- ليحقق مقصدا معيّنا، مثلما فعل ذلك جلّ المؤلفين الذين ترجموا أقوال غيرهم واتّخذوها شواهد من دون أن يحيلوا على مصادرها أو يوردوا نصوصها الأصليّة [16].

ولا جدال في أنّ عنوان الحديث الأوّل ينمّ عن أنّ البعث المقصود لا صلة له بيوم القيامة، بما أنّ عبارة "البعث الأوّل" توحي بإمكانيّة حدوث بعث آخر. ومع هذا، فإنّ الشاهد المشتمل على عبارة "البعث" يربط تلك المسألة بالاطّلاع على الغيب الذي يستحيل على الإنسان أن يظفر به في الدنيا، إذ لا سبيل إلى ذلك إلاّ بتحقق البعث الفعليّ. أمّا إذا تأمّلنا في المتن، فإنّنا نلاحظ أنّه تضمّن عبارتيْ "البعث والموت" الواردتين في الشاهد وأثبت اتّصال دلالتهما بتجربة من التجارب الوجوديّة في الدنيا. ذلك أنّ أبا المدائن طرب طربا لمّا شاهد إقبال فتى وفتاة على الرقص والغناء والملذّات في الصحراء فشبّ فيه "كالشوق إلى الجنّة" وكره حياته بين

(15) حديث البعث الأوّل - حديث المزح والجدّ - حديث التعارف في الخمر - حديث القيامة.

(16) انظر :

- Gérard Genette : Seuils, P.P 134-139

"الأموات" كرها دفعه إلى مصاحبة جارية جميلة "إلى حيث لا يعلم أحد" [17]. ورغم أنّ أبا هريرة جمع عزمه ليتجنّب مصير صديقه أبي المدائن بعد أن اطّلع على حياة الجارية وفتاها، فإنّ تأثّره بتلك الأحداث سرعان ما عصف باطمئنانه ونفّره من نمط عيشه تنفيرا حقّق بعثه الأول [18].

وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ محمود المسعدي اتّخذ السلوك الحسّي المادي مطيّة لتجسيم خروج أبي هريرة من طور الإيمان الوراثيّ إلى طور آخر. وبما أنّ ظاهر النصّ قد يحجب باطنه، فإنّ المؤلف وضع ذلك الشاهد بين العنوان والمتن ليوجّه القرّاء إلى قراءة ذينك النصين المجاورين له في ضوء الشاهد نفسه، عسى أن يدركوا أنّهما عبّرا عن موقف فكري وجودي ويتفطّنوا - منذ الفصل الأوّل - إلى البعد الرمزي الكامن في روايته.

ويبدو أنّ محمود المسعدي حوّر عنوان مسرحيّة من مسرحيّات إبسان واستشهد به ليحمله على الاضطلاع بتلك الوظيفة اضطلاعا حسنا. ذلك أنّ شاهد "حديث البعث الأول" الذي نصّه "سنعلم يوم نُبعث من بين الأموات" يحيل - من ناحية - على عبارة : "Quand nous nous réveillerons d'entre les morts" الذي وسم بها ذلك الأديب النورفيجي مسرحيّته الأخيرة ويكشف من ناحية أخرى عن أنّ المسعدي فضّل تعريب عبارة : «nous nous réveillerons» بعبارة "نُبعث" وأضاف إلى الشاهد المنسوب إلى إبسان عبارة "سنعلم" ليجعله من قبيل الكلام على كلامه هو، رغبة منه في توجيه القارىء إلى قراءة المتن من الزاوية

(17) محمود المسعدي : حدّث أبو هريرة قال، ص ص 17 - 27.

(18) "وبقيت عامّة يومي مصروف البال إلى أمر الجارية وفتاها وشأن صديقي فيهما. فلمّا كان من الغد جمعت عزمي وأعرضت عن الدعوة وعدت إلى الصلاة فقضيتها واستغفرت الله. وكان آخر عهدي بصديقي. فقد سألت عنه بعد أيّام فإذا هو قد اخذ جارية جميلة وترك أهله وذهب إلى حيث لا يعلم أحد... فذهب ذلك بما تصنّعت من العزم، وكان البعث". المصدر السابق، ص 27.

الخاصّة التي أرشده إليها. فضلا عن أنّ تحوير الشاهد بواسطة الترجمة يدعم الخلاصة التي تضمّنها بيت أبي العتاهيّة دعما موحيا بأنّ مآل التجربة الحسيّة هو الفشل المحقق، شأنها في ذلك شأن النهاية التي سوف تصطدم بها سائر التجارب التي سيخوضها أبو هريرة. ولمّا كان الحديث الثاني الموسوم بـ"حديث المزح والجدّ" متعلّقا بمراحل حياة ريحانة تعلّقا قطع صلته بالتجربة التي يخوضها أبو هريرة في ذلك الطور من حياته، فإنّ المسعدي لم ير ـ في تقديرنا ـ موجبا لافتتاحه بشاهد.

وقد مهّد صاحبنا لحديث "التعارف في الخمر" ببيت لأبي نواس نصّه :

رُدّا علــيّ الكــأس إنّكمــا لا تدريان الكأس ما تجدي

ثمّ أشار في غضون ذلك الحديث إلى انقطاع أبي هريرة عن الصلاة وإقباله الدافق على الخمرة والنساء بذكر أنّه قدم إلى حيّ الأنمار سكران ضاحكا وقال لريحانة "نحن نشرب ونحبّ من يشرب" [19] ثمّ "انصبّ عليها" أمام أصحابه.

ولهذا يبدو أنّ محمود المسعدي توسّل بالبيت الذي دلّ على أنّ للخمرة جدوى أدركها أبو نواس دون نديميه ليحملنا على قراءة متن ذلك الحديث وعنوانه من زاوية مختلفة عن الزاوية الكاشفة عن مظاهر المجون التي جمعت بين أبي هريرة وريحانة. فشاهد "حديث التعارف في الخمر" يغرينا بالتسوية بين موقف أبي هريرة خلال ذلك الطور من حياته وموقف أبي نواس الذي أمعن في شرب الخمرة توقا إلى نسيان الحيرة التي أورثها فيه سقوط الإيمان، رغم أنّنا لا نعثر على "جدوى الكأس" في ذلك البيت ولا في القصيدة التي تضمّنته [20] وإنّما نقف عليها ـ على سبيل المثال ـ في قول أبي نواس :

وعيش الفتى في سكرة بعد سكرة فإن طال هذا عنده قصر الدّهر

---

(19) المصدر السابق، ص 39.

(20) ديوان أبي نواس، بيروت، دار الكتاب العربي، ص 182.

ونحن نقدّر أنّ المسعدي استشهد بذلك البيت بالذّات لأنّ مضمونه يدفع القارئ إلى تجويد النظر في العنوان والمتن لاستكناه جدوى الخمر لدى أبي هريرة آنذاك، نظرا إلى أنّ تجربة الحسّ لم تتعلّق إلاّ بطور محدود من أطوار حياته. ولا شكّ في أنّه أعرض عن الأبيات الدالّة بوضوح على جدوى الخمر لدى أبي نواس لأنّها تترجم عن مأساة ذلك الشاعر الذي قضى كامل حياته - حسب قول المسعدي نفسه - "في مرارة السكر وتوقّع الموت، منشدا في شعره أنشودة الإنسان تلعب به الأقدار" [21].

وبانتقالنا إلى "حديث القيامة" نلاحظ أنّ المسعدي استشهد بقول التوحيدي "متى كانت الحركة بشوق طبيعي لم تسكن البتّة" ليلمّح إلى موقفه الخاصّ من تجربة أبي هريرة ويخفي تدخّله في توجيه مسيرة حياته. وآية ذلك أنّه تظاهر بأنّ أبا المدائن هو الذي أشار إلى هموم صديقه أبي هريرة بعد اطلاعه على علاقته بريحانة ودلّ على أنّه أصبح يغمض في كلامه وأنّه فارقه "في إسراع المهموم الملمّة أشغاله" ثمّ صوّر اللقاء الذي جمعه بمجموعة من الفتيان والفتيات وسأله عنهم فقال له : "جماعة من الإخوان يسألون الظلام" [22].

ومن هنا أبان متن "حديث القيامة" عن الهمّ الذي استبدّ بأبي هريرة وأبرز شدّة فزعه من الموت واقتناعه بأنّ التجربة الحسيّة لن تفضي إلى نسيان المصير المحتوم [23] وأكّد لنا الشاهد المجاور لذلك المتن أنّ فشل تلك التجربة لن يوقف توق صاحبها إلى المعرفة إن كانت "حركته بشوق طبيعي". وبما أنّ المسعدي هو الذي انتقى قولة التوحيدي ووضعها في هامش ذلك الحديث عينه، فإنّ اختياره يدلّ - من ناحية - على تطابق نظرته مع نظرة التوحيدي ويثبت من ناحية أخرى أنّه استند إلى تلك

---

(21) محمود المسعدي : تأصيلا لكيان. تونس . مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله. 1979. ص 21.

(22) انظر: محمود المسعدي؛ حدّث أبو هريرة قال، ص.ص 44 - 51.

(23) انظر المصدر السابق ص ص 54 - 55.

القولة ليبرّر مواقف أبي هريرة بطريقة تحجب عنّا اضطلاعه بإنشاء عالم روائي واعتنائه برسم برنامجه السرديّ بطريقة تبلور موقفه الخاصّ من منزلة الإنسان في الوجود.

أمّا تجربة العلّة التي خصّص لها المسعدي ستّة أحاديث [24] فلم تشتمل إلاّ على شاهدين اثنين : أوّلهما قولة للتوحيدي وثانيهما قولة لعلويه. ويبدو أنّ المسعدي لم يمهّد للحديث الأوّل بشاهد لأنّه أكّد فيه بداية يأس أبي هريرة من تجربة الحسّ وخوفه من انقطاع جهاده. ومرجع ذلك أنّه وجد في طور العلّة ما لم يجده في طور الصحّة صحبة ريحانة فانبثق فيه الشوق إلى الخلد وتأكّد من أنّ اكتفاءه بتلك المرأة سيُفضي به إلى الموت بالمعنى الوارد في حديث "البحث الأوّل" : أي الجمود والغفلة عن منزلته في الوجود. وآية ذلك أنّه قال لريحانة : "يمرض الناس يا ريحانة فيطلبون الشفاء فيثقل المرض فيضني فيذهب سدى. وقد طلبت الشفاء مثلهم ساعة مرضي الأولى. ثمّ وجدت في علّتي ما لم أجده في الصحّة وتمّت لي بها حياتي فخشيت أن تعاودني الصحّة والاستقامة فأموت" [25].

وقد عنون المسعدي الحديث الموالي لحديث "الحسّ" بحديث "الوضع" ودلّ في ثناياه على أنّ الموت المتربّص بأبي هريرة هو الذي نفّره من ريحانة على شدّة ميله إليها، إذ قال لها : "لو كان إلى النسيان سبيل لكان ريحك أنساني". ثمّ أخذ عصاه ورحل عنها [26]. ومن ثمّ اشتركت بنية الشاهد المنسوب إلى التوحيدي مع دلالته في تفسير العنوان وتبرير انقطاع أبي هريرة عن تجربة الحسّ، إذ أصبح صوت التوحيدي متّحدا بصوت أبي هريرة اتّحادا دعم أوجه التقارب بين نظرتيهما إلى الوجود. فقد قال التوحيدي : "لأنّه قد صحّ أنّ شأن الحسّ أن يورث الملال والكلال

(24) حديث الحسّ - حيث الوضع - حديث الوضع أيضا - حديث الشوق والوحدة - حديث الحقّ والباطل - حديث الحاجة.

(25) المصدر نفسه، ص 58.

(26) المصدر نفسه، ص ص 63 - 74.

ويحمل على الضجر والانقطاع" [27] وانتهى أبو هريرة نفسه إلى تلك النتيجة بعد أن خاض تجربة الحسّ. ومن أجل هذا قال أبو هريرة لريحانة عندما حاولت أن تصرفه "إلى سابق فرحه بالحياة" :

"مضى دهر به كنّا وجدنا جدّة العمر
وشاخ النور ريحان وقرّت خلجة الفجر
فينتاب سنا عيني ظلام كعمى الدّهر

دعي الذكرى ريحانة فقد قتلتها في نفسي، وليس أقبح ممّا يدوم" [28].

وهكذا دلّ شاهد "حديث الوضع" على أنّ المسعدي استشهد بتلك القولة ليبرّر موقف أبي هريرة ويعرب عن اقتناعه الخاصّ بعجز الحواس عن فكّ ألغاز الغيب من دون أن يظهر تدخّله في السرد بصورة مباشرة. ولعلّه استند إلى كلام التوحيدي بالذّات ليبرز - فضلا عن ذلك - اتّصال قضايا روايته بمشكلة المعرفة التي مثّلت هاجسا من هواجس ذلك العلم الذي "عاد إلى التصوّف الذي نهل منه في شبابه لأنّه لم يجد في العلم أو في الفلسفة منقذا وارتدّ ظمؤه العقلي إلى هدأة التسليم وضعف تقديسه للعقل الإنساني" [29]. وبما أنّ الحديث الموالي الموسوم بـ"حديث الوضع أيضا" قد اقتصر على إثبات العسر الذي كابده أبو هريرة عندما فارق ريحانة، فإنّ المسعدي لم يورد شاهدا ممهّدا لذلك الحديث.

أمّا "حديث الشوق والوحدة" فقد كشف عن أنّ انفصال أبي هريرة عن ريحانة هو الذي بثّ فيه آلام الوحدة وجعله يتوق إلى العشرة. ومن أمارات ذلك قول أبي المدائن : "كنت أقول في بعض الأيّام : عم صباحا يا

---

(27) المصدر نفسه، ص63.

(28) المصدر نفسه، ص67.

(29) انظر إحسان عبّاس: أبو حيّان التوحيدي، لبنان، دار بيروت، 1956 ، ص ص 116 - 117.

أبا هريرة. فيلقاني بعينين كأنّهما الغيب ويقول : من أنت ؟ أو : ممّن أنت ؟ ويمرّ كالخيال" [30].

ولهذا، فإنّنا نرجّح أنّ المسعدي استشهد بقول علويه إنّ "المجدود من يستنبط من بين النّاس صديقا" ليبرر حالة التيه التي هيمنت على كيان أبي هريرة خلال ذلك الطور من حياته ويشير إلى وجه من وجوه خلاصه من تلك الحالة إشارة مؤذنة باستعداده لخوض تجربة أخرى. ورغم أنّ المسعدي لم يذكر المصدر الذي استمدّ منه تلك القولة فإنّ نسبتها إلى علويه كافية للتنبيه إلى قيمتها، بما أنّ صاحبها كان - حسب شهادة الأصفهاني - "مغنّيا حاذقا ومؤدّيا محسنا وصانعا متقنا وضاربا متقدّما مع خفّة روح وطيب مجالسة وملاحة نوادر" [31].

وهكذا يتجلّى لنا أنّ المسعدي اتّخذ بعض الشواهد قناعا ليبرّر فشل قسم من تجارب أبي هريرة ويهدي القرّاء إلى السلك الناظم لأحاديثه المنفصلة شكليّا بعضها عن بعض ويحملهم على النظر إلى الأحاديث السرديّة باعتبارها تمثيلا لمسيرة ذهنيّة مشدودة إلى مشكلة المعرفة شدّا.

والرّاجح أنّ الكاتب عرّى من الشواهد حديث الحقّ والباطل وحديث الحاجة اللذين ختم بهما تجربة العلّة ومهّد بهما لتجربة الجماعة، لأنّ متنيهما قد أفصحا عن حالة أبي هريرة وفسّرا عنوانيهما تفسيرا واضحا. ففي حديث الحقّ والباطل تاهت السبل بأبي هريرة فقال: "إني فقدت السماء وارتدّ عليّ الهواء رصاصا ونظرت فكلّ نظري عن مدى العين وارتدّ البصر ظلاما" [32]. وعندئذ ذكر المحن التي توالت على أخته التي توفيت في الثالثة من عمرها وقال : "فصحت وبكيت وندبت وطال

(30) محمود المسعدي: حدّث أبو هريرة قال ص 79.

(31) أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني، ج 11، دار الفكر، 1986، ص 334.

(32) محمود المسعدي : حدّث أبو هريرة قال، ص82.

عويلي. وحسبته الشيطان وقالوا : هو الله" [33]. ومن ثمّ تحددت نظرته إلى الحياة فقال لرفاقه وهو يشرب الخمر ويُديم النظر إلى ألسنة النار :

انظروها ترّهات لا تقرّ   وجه حقّ باطل ليس يبرّ

كالحياة" [34]

وقد كان للشواهد في التجربة الاجتماعيّة [35] حظّ شواهد التجربة السابقة بالضبط، إذ افتتح المسعدي "حديث الطين" بقولة للرّاهب الجرجاني [36] واستهلّ حديث العمى" بشاهد قرآني[37]. وبما أنّه استشهد بالرّاهب الجرجاني[38] ليدعم - حسب رأينا - موقف أبي هريرة ويشكّك في جدوى تجربته مع الجماعة قبل وقوعها، فإنّ استشهاده يشفّ عن أنّ رؤيته مماثلة لرؤية الراوي العليم ويؤكد بالتالي أنّه أنشأ عالما خياليّا ليترجم بأحداثه عن نظرته الخاصّة إلى الكيان البشري.

ولئن دلّ "حديث الطين" على أنّ العمل الاجتماعي يمثّل تجربة وجوديّة هدفها الخلاص من عبث الحياة واجتثاث بذور الشكّ، فإنّ أبا هريرة أقدم

(33) المصدر السابق، ص ص 83 - 84.

(34) المصدر نفسه، ص 86.

(35) حديث الطين - حديث الكلب - حديث العدد - حديث الجماعة والوحشة - حديث العمى - حديث الحمل.

(36) "قلت : وما أكمل العقل؟ قال: معرفة الإنسان بقدرته".

(37) "فأرجع البصر هل ترى من فطور ثمّ ارجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير" (قرآن).

(38) لم يرد ذكر الراهب الجرجاني في معجم المؤلفين لكحالة وإنّما ورد ذكر الجرجاني المسيحي في ذلك المعجم وفي كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء. ولهذا، فإنّنا نقدّر أنّ عيسى بن يحيى الجرجاني المسيحي هو الراهب الجرجاني الذي استشهد به محمود المسعدي. وقد ذكر رضا كحالة وابن أبي أصيبعة أنّ الجرجاني المسيحي طبيب حكيم متقن للعربيّة. من تصانيفه "إظهار حكمة الله تعالى في خلق الإنسان" (انظر: عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ص ص 120 - 121 + ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء. بيروت. دار مكتبة الحياة . 1965. ص436).

على خوض التجربة الاجتماعيّة، رغم أنّه صرّح بشكّه في جدواها عندما علّق على الرؤيا التي شاهد فيها جماعة تؤلّه الفرد وتتغنّى بقدرة الإنسان على قهر العدم بقوله : "لم أر قطّ مثلها حماقة وغرورا" [39].

أمّا غياب الشواهد في الأحاديث الثلاثة الموالية [40] فمرجعه أنّ تلك الأحاديث تمثّل امتدادا لحديث الطّين. فقد تألّه أبو هريرة وتقمّص شخصيّة الفرد الأرقى ثمّ عبّر عن شكّه في تلك القدرة بقوله : "إلى أين أيّتها الشدّة الكاذبة". فضلا عن أنّه صوّر اليأس الذي غمره عندما فشلت تجربته تلك بقوله لأبي عبيدة وأصحابه "والله لقد عاشرت واستأنست أشباهكم كثيرا وحسبت أنّ في العشرة سعة النفس واليمن والنعمة فما كان منه إلاّ خلاء الخيبة ووحشة الوحدة وارتدّت إليّ نفسي ضيّقة حسيرة وضلّ عنّي كياني. وإنّ ذلك لهو القنوط الأشقى: أن تغري عشرة الجماعة بظاهر البركة والطهر والكثرة فتنكشف شرّا ونجاسة وعقما وشقاوة وحدة كإغراء الآل في قيعة" [41]. ومن أجل ذلك قال أبو عبيدة : "فكأنّه مات في باطنه ما يكون به الإنسان إنسانا أو عميت بصيرته" [42]. وقد استفحلت تلك الحالة في "حديث العمى" الذي مهّد له المسعدي بنصّ قرآني تحدّى فيه الله - مثلما بيّن ذلك توفيق بكّار - الإنسان أن يرى في ملكه شقوقا تنمّ عن فساد صنع أو يُبصر خللا يمكن أن يتسرّب منه العبث إلى منطق الوجود. ويأتي المتن المجاور للشاهد مناقضا لذلك بالإشارة إلى أنّ رحلة أبي هريرة إلى الشرق والغرب أفقدته البصر بمنطق الكون وجعلته يتأهّب لرحلة أخرى تعرج به إلى ملكوت السّماء [43].

---

(39) المصدر نفسه، ص 97.

(40) حديث الكلب - حديث العدد - حديث الجماعة والوحشة.

(41) المصدر نفسه، ص 124.

(42) المصدر نفسه، ص 125.

(43) انظر: توفيق بكّار: جدلية الشرق والغرب. تحليل حديث العمى.

وقد استشهد محمود المسعدي - مثلما أسلفنا - بقولة أكّد فيها التوحيدي أنّ الحركة الناجمة عن شوق طبيعي لا تسكن البتّة ليشير إلى أنّ مسيرة أبي هريرة مسيرة جهاديّة لن تتوقّف ما لم يتخلّص من الحيرة التي نغّصت حياته. ولهذا دلّ "حديث الحمل" الذي توّج تجربة الجماعة على أنّ استبداد اليأس بأبي هريرة جعله يعزف عن الحديث أيّاما، ثمّ أشار إلى أنّه خرج إثر ذلك عن الجماعة ليخوض تجربة معرفيّة جديدة [44].

وإذا ما جوّدنا النّظر في الحديث الأوّل الذي استهلّ به المسعدي تلك التجربة الأخيرة لاحظنا أنّه أعلن مسبّقا عن فشلها بوسم ذلك الحديث بـ"حديث الغيبة تُطلب فلا تدرك". ولعلّه استشهد بقول الغزالي "فقد عرفتَ أنّ سعادة النفس وكما لها أن تنتقش بحقائق الأمور الإلهيّة وتتّحد بها حتّى كأنّها هي" [45] ليبرّر سبب ذلك الفشل ويلمّح إلى إيمانه الراسخ بأنّ التصوّف هو المسلك الوحيد إلى سعادة النفس وكمالها. غير أنّ إحلال الشاهد بتلك الصيغة على رأس ذلك الحديث بالذّات يوهم بأنّ الغزالي يتوجّه بالكلام إلى أبي هريرة نفسه ليؤكد له تلك الحقيقة ويخبره بأنّه انتهى قبله إلى النتيجة التي انتهى إليها هو بعد خوضه تلك التجارب. وكان صوت أبي هريرة في المتن معربا ضمنيّا عن قرب فوزه بتلك الحقيقة عينها، إذ جهر بأنّ ذهاب إيمانه لم يورث فيه إلاّ الحيرة وأقرّ بفشله في تجربة الغيبة أيضا، نظرا إلى أنّها تمخّضت عن اقتناعه بأنّ "الرهبنة تألّه مستحيل أو غرور مؤلم" وتأكّده من أنّ الآلهة لا تقام إذا هوت [46].

ورغم أنّ "حديث الهول" ورد ضمن الأحاديث المتعلّقة بالتجربة الأخيرة، فإنّ مضمونه أحال على حياة أبي هريرة عندما كان "من عمره في مطلع الفجر" ليدلّ على أنّ قضيّة الموت قد أخرجته عن طوره

(44) انظر: محمود المسعدي : حدّث أبو هريرة قال، ص131.

(45) المصدر السابق، ص 133.

(46) انظر المصدر نفسه، ص ص 143 - 148.

خلال تلك الفترة وهزّت كيانه هزّا. والرّاجح أنّ المسعدي مهّد لذلك الحديث القصير بشاهدين أوّلهما قول ابن عبد ربه "إذا كان الموت راصدا فالطّمأنينة حمق" وثانيهما قول عمر الخيام :

"وا مصابي من غد إن أقبلا ورُفاتي هامة تعوي بقاع"

ليفسر العنوان ويشير إلى شعور أبي هريرة بهول المصير ويُبرز أنّ قلقه في الدنيا قلق معرفيّ.

وقد اقتطف المؤلف شاهد "حديث الشيطان" من حديث نبوي نصّه "ما من أحد إلاّ وله شيطان" وأشار في المتن إلى استمرار رحيل أبي هريرة ليظهر أنّ الرحيل هو شيطانه ويلمّح إلى أنّ فشله في هذه التجربة الأخيرة لن يوقف مسيرته. ذلك أنّ ابن مسلمة السعدي قال: "كان أبو هريرة كالماء يجري. لم نقف له في حياته على وقفة قطّ. كالمستعدّ إلى الرحيل لا ينقضي عنه الرحيل" [47]. ووردت قولة التوحيدي على رأس "حديث الحكمة" لإثبات أنّ جوهر الحكمة يكمن لديه في الاقتناع بأنّ الحواسّ قاصرة عن فكّ ألغاز الغيب [48]. وعلى هذا الأساس يصبح الشاهد مدعّما للمتن الذي ذكر فيه أبو رغال لأبي هريرة أنّ الكتب لا تعلّم الحكمة وأنّه تخلّص من ماضيه وقطع صلاته بالدنيا وخلق له مسلكا كشف له عن وحدة الوجود وأخرجه من تناقضاته [49].

أمّا "حديث الجمود" المتوّج لتجربة الغيبة فقد خلا من الشواهد، نظرا إلى دلالته الواضحة على حالة أبي هريرة بعد انقضاء تجاربه وتوقه إلى البعث. ومن أمارات ذلك تأكيد أبي المدائن أنّه وجد أبا هريرة ذات ليلة

(47) المصدر نفسه، ص 155.

(48) "اعلم أنّ اليقظة التي هي لنا بالحسّ هي النوم والحلم الذي لنا بالفعل هي اليقظة".

(49) انظر: محمود المسعدي : حدّث أبو هريرة قال، ص ص 166 - 171.

"في جمود الصخرة لا يشكو ولا يستطيع إليه سبيلا ولا يبكي" من شدّة شوقه إلى البعث وتعليقه على حالته الخاصّة بقوله : "ألا قل ويل للذين يموتون ثمّ لا يبعثون" (50).

وقد انتهت مسيرة أبي هريرة بـ "حديث البعث الآخر" الذي مهّد له المسعدي بقول بشّار بن برد "إنّ دائي الصدى" وقولة أكّد في بدايتها بويير اشتراك الفولاذ والنار وبروميتي (PROMETEE) في رفض السكون والسلام وختمها بتبرير تلك الظاهرة (51). وبعودتنا إلى ديوان بشّار اتّضح لنا أنّ محمود المسعدي اقتطع الشاهد الأوّل من البيت الذي قال فيه ذلك الشاعر :

إنّ دائي الصدى وإنّ شفائي   شربة من رضاب ثغر برود (52)

ليخفي نوع الصدى الذي يكابده ويلفت انتباه المتلقي إلى أنّ معاناة أبي هريرة في الحديث المجاور لذلك الشاهد متولّدة من تفاقم عطشه المعرفي. ولكن، بما أنّ المسعدي اقتصر على ذكر لقب صاحب القولة الثانية وحجب عنّا المصدر الذي اعتمده، فإنّنا لم نتمكّن من الاهتداء إلى هويّة الشخص الحقيقي المتلفّظ بتلك القولة ولا من الوقوف على صحّة الكلام المنسوب إليه. ومن ثمّ، فإنّنا لم نتوصّل إلى إدراج كلام بويير في سياقه الأصلي لتبيّن العلاقة بين ذهابه إلى أنّ "الفولاذ يأبى السكون والسلام والنار تأباه وبروميتي يأباه" وتعليله تلك الظاهرة بقوله "لأنّه مازال لعقل الإنسان درجات عدّة لا بدّ له من ارتقائها قبل أن يبلغ النهاية". وذلك ما جعلنا نرجّح أنّ المسعدي حوّر كلام بويير مثلما حوّر سابقا كلام إبسان ليدفعنا إلى قراءة متن الحديث الأخير من الزاوية التي اختارها هو نفسه.

ومهما كان الأمر، فإنّ عمليّة تحوير النصوص الأجنبيّة بواسطة الترجمة للاستشهاد بها لا تختلف في جوهرها عن عمليّة نقل الشواهد

(50) المصدر السابق، ص ص 173 - 174.

(51) "الفولاذ يأبى السكون والسلام والنار تأباه و"بروميتي" يأباه لأنّه ما زال لعقل الإنسان درجات عدّة لا بدّ له من ارتقائها قبل أن يبلغ الذروة".

(52) ديوان بشّار بن برد . بيروت . دار الثقافة (د. ت) ص 79.

من سياقاتها الأصليّة إلى سياقات أخرى من دون تغيير ألسنتها، إذ أنّ الاستشهاد يفضي - دائما - إلى تحوير جانب من دلالات الشواهد لحملها على الاضطلاع بوظائف مخصوصة في سياقاتها الجديدة [53].

ولكن، بما أنّ الغموض الذي خيّم على ذلك الشاهد المنسوب إلى بويير قد حجب عنّا دلالته ولم يساعدنا على تحديد علاقته بالحديث المجاور له، فإنّنا نميل إلى إدراجه في قائمة الشواهد التي ذكر الشعريّون المهتمّون بالعلاقة النصيّة المصاحبة أنّها تدفع إلى تفكير من دون أن تحدّد لذلك مجالا معيّنا لأنّ المؤلفين يتوسّلون بتلك الشواهد الغامضة لإثارة دهشة قرّائهم بالدرجة الأولى [54].

والحقّ أنّ إشارة الشاهد إلى بروميته "إله النار وخالق الإنسان وحاميه ومؤسس مدنيّته" [55] في أساطير اليونانيين تجعلنا نذهب إلى أنّ صاحبه هو المؤلّف التراجيدي الفرنسي كلود بويير (Claude Boyer) وليس الأديب وعالم الآثار جان بويير (Jean Bouhier) ولا العالم الكيمياوي هربار واين بويير (HERBERT WAYNE BOYER)، لأنّ كلود بويير [56] ألّف مسرحيّات متعلّقة بالأساطير اليونانيّة ومنها المسرحيّة الموسومة بـ "أقاممنون AGAMEMNON " إحدى شخصيّات الإلياذة. إلاّ أنّ تلك النتيجة لا تساعدنا على الاهتداء إلى المصدر الأجنبي الذي تضمّن ذلك الشاهد ولا على معرفة دلالته في سياقه الأصلي، نظرا إلى أنّ صاحبه قد ألّف ثلاثا وعشرين مسرحيّة جلّها من نوع التراجيديا.

---

(53) انظر على سبيل المثال :

- Marielle Abrioux : Intertitres et épigraphes chez Stendhal .P.P.30-32.

- Gérard Genette : Seuils. P.P. 140-149

(54) انظر على سبيل المثال :

- Gérard Genette : Seuils. P.p. 145-149

(55) عبد الواحد وافي: الأدب اليوناني القديم. القاهرة.دار المعارف. 1960. ص 16.

(56) انظر :

Laffont - Bompiani : Le nouveau dictionnaire des auteurs, Paris, Robert Laffont, 1994, TI, P.P 444 - 4445.

ولهذا، يُمكننا الذهاب إلى أنّ محمود المسعدي استشهد بالقولة التي أكّد بوبير في بدايتها اشتراك الفولاذ والنار وبروميتي في السكون والسلام ليؤكّد حرص أبي هريرة على مواصلة الجهاد ويرفع منزلته إلى مرتبة أبطال الأساطير. بيد أنّ ذلك لا يبدّد الغموض الناجم عن إثبات بويير اشتراك الفولاذ والنار وبروميتي في تلك الصفة وتعليله لذلك بقوله "لأنّه مازال لعقل الإنسان درجات عدّة لا بدّ من ارتقائها قبل أن يبلغ الذّروة".

وللخروج من تلك الدائرة المغلقة ينبغي علينا العودة إلى الشواهد التي شكّكت في قدرة العقل على فكّ ألغاز الغيب وإلى متون الأحاديث التي أظهرت فشل أبي هريرة في جميع تجاربه السابقة لقراءتها في ضوء النصوص المصاحبة الأخرى التي أعربت عن اقتناع المسعدي بتلك الحقائق ودلّت على الطريق "المنقذ من الضّلال". فقد أشار صاحبنا إلى أنّ "المعرفة محصورة في عالم الحسيّات المشاهدة لا يتجاوز حدودها نطاق العقل البشري" [57] وعبّر عن إيمانه الرّاسخ بأنّ علوم الإنسان الوضعيّة "يبقى معها سرّ الكون والوجود تامّا شاملا لا بصيص له فيه من نور" [58]. وبناء على ذلك قال : "إنّ وراء العقل لطورا آخر تنفتح فيه عين أخرى. وما أنجت معرفة لم تنفذ بك إلى ما وراء عقلك" [59].

تلك هي إذن الدّرجات التي ينبغي على الإنسان ارتقاؤها حتّى يدرك ذروة العقل البشري ويهتدي إلى أنّه لن ينجو من الضلال إلاّ بما نجا به الغزالي : أي "بالاتّصال بالحقّ الكلّي والعلم المطلق" من وجه الحدس يوقع في النفس الحقّ ويكشفه لها كشفا ويصلها به مباشرا، فلا يفصل بينها وبينه تقاسيم فكر ولا قواعد عقل حسب قول المسعدي نفسه [60].

---

(57) محمود المسعدي : تأصيلا لكيان، ص 12.

(58) المرجع السابق، ص 14.

(59) المرجع نفسه، ص 20.

(60) انظر المرجع نفسه، ص 19.

إنّ تلك النصوص المصاحبة تدعم الشواهد السابقة وتمهّد - في الآن نفسه - سبيلا قويما إلى فهم سبب انتقال أبي هريرة في نهاية المطاف من اليأس والقنوط إلى الشروع في الغناء "وكأنّه النّار اتّقدت أو الله ينادي في الكون بالبعث[61]. وكلّ ذلك يعمّق اقتناعنا بأنّ المسعدي رسم مسيرة أبي هريرة واتّخذها برهانا على عمق نظرته الخاصّة إلى الوجود ثمّ حوّر مضمون ذلك الشاهد الأخير ليجعله مناسبا لتلك النظرة فعجز عن تحقيق مقصده، بما أنّ النصوص المصاحبة الأخرى هي التي نهضت بتلك الوظيفة.

وهكذا خاض أبو هريرة تلك التجارب المضنية طمعا في فهم سرّ الوجود ومعانقة الحقيقة المطلقة فلم يجن من ذلك سوى الخيبة بسبب تعويله التامّ على حواسه. وقد دفعه ذلك إلى تقويم مسيرة حياته كلّها فانتهى إلى النتيجة التي خلص إليها بعض أعلام الصوفيّة وأعرب - عندئذ - عن ضلاله بقوله : "لقد ذهبت لي اليوم فوق الأربعين من السنين وقد آن الرشد" [62]. وإثر ذلك سمع صوت هاتف كشف عن شوقه إلى الالتحام بالمطلق فأعرض عن ضلاله باستجابته القوية لذلك الصوت وقوله : "هذا ما كنت أطلب" وإقدامه على القفز من قمّة الجبل قفزة جسّدت عمليّة التحامه بالعالم العلويّ التي استعدّ لها استعدادا منذ اتّصاله بأبي رغال [63]. ومن ثمّ توطّدت الصلة بين موقف أبي العتاهيّة في الشاهد الرئيسي وموقف أبي هريرة في هذا الحديث الأخير وبان اقتناعهما بانعدام المستقرّ الحقيقي على الأرض وتجلّى أنّ أبا هريرة قد تبنّى نظرة محمود المسعدي نفسه إلى مشكلة المعرفة تبنّيا تامّا.

* * *

إنّ العلاقات التي نسجها متن رواية "حدّث أبو هريرة قال" مع شواهده تكشف عن أنّ تلك الشواهد تمثّل عتبة أساسية من عتباته وتدلّ

(61) محمود المسعدي : حدّث أبو هريرة قال، ص 187.

(62) المصدر السابق، ص 180.

(63) انظر المصدر نفسه، ص ص 188 - 189.

على أنّ المسعدي انتقى تلك الشواهد بالذات ووزّعها على النحو الذي أشرنا إليه ليحقق جملة من مقاصده الفكريّة والجماليّة. فقد أنشأ صاحبنا عالما خياليّا اتّبعت شخصيّاته الرئيسية المسار الذي يعرب عن نظرته الخاصّة إلى مشكلة المعرفة وأقامه في مستوى العمق على أركان الجنس الروائي، رغم أنّه شكّله في مستوى السطح على منوال الأحاديث والأخبار الأدبيّة ليوهم بأنّه اقتصر على نقل ما روته شخصيّات حقيقيّة معيّنة. ومن أجل هذا اشتركت الشواهد الحافّة بمتون تلك الأحاديث في صرف النظر عن تحكّم المسعدي في جميع محتوياتها وإظهار اتّفاق آراء بعض المفكّرين والأدباء الحقيقيّين مع آراء أبي هريرة كما ساهمت في الإيهام بوقوف أصحابها على أسباب حيرته وبمخاطبته مباشرة لإقناعه بأهميّة النتائج التي توصّل إليها.

وعلى هذا الأساس نمّت علاقة الشواهد بالمتن المجاور لها عن أنّ المسعدي اختفى وراء أصحابها ليعلل اهتمام أبي هريرة بمشكلة المعرفة ويشير إلى تشعّب سبلها ويبرّر فشل التجارب الحسيّة ويظهر فضيلة التصوّف من دون أن يترك آثارا دالّة على تدخّله في توجيه شخصيّات الأحاديث إلى الوجهة التي حدّدها هو نفسه.

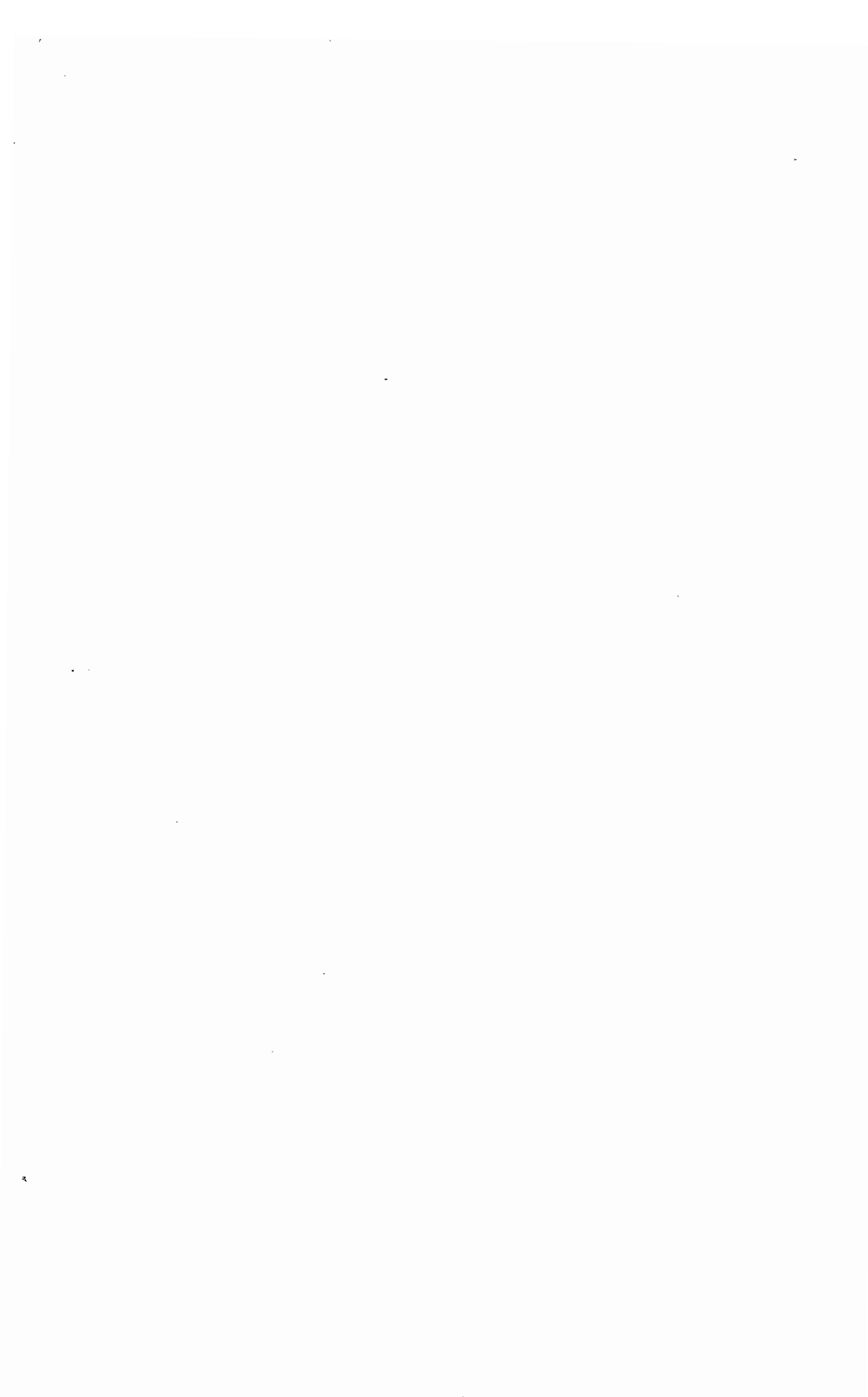
وقد دلّنا اختياره لشواهده وميله إلى بتر بعضها وتحوير بعضها الآخر بواسطة الترجمة لإحلالها على رؤوس قسم خاصّ من أحاديثه على أنّه يهدف إلى التعبير بألسنة الشواهد عن اضطلاع أبي هريرة بمسؤوليّته في الوجود ويثبت انفتاح همومه على أبرز القضايا الإنسانيّة الخالدة. وبما أنّ شخصيّات الأحاديث اضطلعت بسلسلة من الأحداث الحسيّة في إطار جغرافي معيّن، فإنّ المسعدي وظّف قسما من الشواهد لينبّه القرّاء إلى أنّ ذلك ليس إلاّ تمثيلا للمسائل المعرفيّة العميقة التي شغلت أبا هريرة مثلما شغلت قبله طائفة من أهل الفكر والأدب.

وهكذا شفّت العلاقات الخفيّة التي نسجها متن "حدّث أبو هريرة قال" مع شواهده عن أنّ محمود المسعدي وظّف تلك الشواهد ليشير إلى

أهميّة القضايا الفكريّة التي احتفل بها ذلك الكتاب ويحمل القرّاء على تأويل خطابه تأويلا مناسبا لمقاصده ويخفي - في الآن نفسه - سعيه إلى التأثير في المتلقّي واضطلاعه بحمل شخصيّات عالمه الخيالي على بلورة نظرته الخاصّة إلى منزلة الإنسان في الوجود وتأكيد قيمتها.

ولئن دلّت أقوال التوحيدي والغزالي التي استشهد بها المسعدي على أنّه لا يرى هو أيضا بديلا معرفيّا عن التصوّف وأبانت عن العوامل التي جعلته يتوّج مسيرة بطله بالفناء الصوفي، فإنّ تنوّع الشواهد يرسم المجال الثقافي الرحب الذي نهل منه ويبرز ثراءه إبرازا.

فوزي الزمرلي



حوليات الجامعة التونسية - عدد 2005/49 ص ص 109 - 134

إشكاليّة الجنّة في رواية "المجوس"

بقلم : عبد الصمد زايد

يعدّ ابراهيم الكوني [1] من أبرز كتّاب الرواية العربية الحديثة فضلا عن كونه علم الرواية اللّيبيّة اليوم. ولعلّه ليس مدينا بهذه المنزلة لغزارة إنتاجه وجودته بقدر ما هو مدين لارتياده لعالم «التوارق». فبفضله اكتشفنا ما يزخر به العالم الصّحراويّ من مواطن القوّة والحكمة والثّراء وانتبهنا إلى تبصّره في مواجهة المقابلات البشريّة الخالدة الشّائكة واهتدائه فيها إلى حلول طريفة مغرية. وقد وفّق الكوني في استغلال هذا الواقع البكر. فاشتقّ منه عوالمه الفنيّة جميل الاشتقاق. فاستحضر فيها التّراث والتاريخ والأساطير والمعتقدات والتصوّرات وتفاصيل البيئة والمعيش اليوميّ. فكان فيها مثل ما فيه من العمق والطّرافة والغرابة. وكان لها من الفتنة والرّوعة مثل ما له. فتعزّزت قدرتها على الشدّ والإثارة والإمتاع.

وقد اخترنا روايته «المجوس» موضوعا لهذه الدّراسة، لكونها من أظهر أعماله لعالم «التوارق» وأحسنها تمثيلا لفنّه السّرديّ وأمضاها في طرقها للقضيّة التي ارتأت علاجها. وحسبها جرأة أنّها اتّخذت من الجنّة محتوى لها. والجنّة من أدقّ القضايا وأعسرها طرحا وأدعاها للجدل وألصقها بالوجدان البشريّ. وهي الى ذلك قضيّة دينيّة شائكة. ولكن «المجوس» أحسنت مقاومة حدّتها الفلسفيّة وتحويل ما تنطوي عليه من

---

(1) من أهمّ رواياته: «رباعية الخسوف» (1989) وتعتبر العمل المؤسّس لتجربته الروائية. و«التّبر» (1990) و«نزيف الحجر» (1990) و«السّحرة» (ج I : 1994. ج II : 1995) وأمّا أعماله القصصيّة فأبرزها مجموعة «القفص» (1990) و«وطن الرؤى السماويّة» (1991)..

مظاهر العسر والغموض إلى مادّة سرديّة ليّنة، طيّعة. وأفلحت، في بسطها لها، في تجاوز المألوف من المواقف والحجج فعرضت لها على أساس نقديّ منطقيّ. ودفعت بها إلى أقصى مداها لتقف على ما يتّصل بها من دقيق المباحث والمشاغل وتخلص منها إلى موقف جديد، جريء لكلّ ذلك حدّدنا إشكاليّة الجنّة موضوعا لهذا المقال.

وقد رأينا في سعينا إلى تبيّن المنافذ المجدية إليها أن نستوحي الأثر ونستجلي كيفية طرقه لهذه القضيّة، عسانا نهتدي إلى المنطق الذي يوجّهها لننشىء على أساسه الخطّة المناسبة لمواجهة هذه الاشكاليّة. لذلك وحتّى يتسنّى للقارئ متابعتنا في هذا المسار وجب تقديم «المجوس». ونظرا لصدورها في جزئين [2] وامتدادها على سبعمائة صفحة ونيّف ملنا إلى الاكتفاء بتلخيص موجز جدّا لها. مؤدّاه أنّها قصّة قبيلة أجبرها الجفاف على المرابطة في بعض السّهول قرب بئر عند أقدام جبل «ايدينان» الّذي اختاره الجنّ مقرّا لهم ولكنوزهم من الذهب. وعاهدوا القبيلة على عدم إيذائها مقابل أن تزهد في الذّهب ولا تتعامل به. في حمى هذه القبيلة نزلت الأميرة «تينيري» الّتي أرادها زنوج الأدغال الوثنيّون الّذين أخضعوا والدها سيّد تنبكتو لنفوذهم أن تُقَدَّم قربانا لآلهتهم حتّى توقف الجفاف. فهرّبها عمّها «أناي» مع جزء من قبيلتها إلى هذه الرّبوع. وهرّب كذلك ثروات طائلة. بهذا المال أقبل يبني مدينة «واو» (واو تعني الجنّة في لغة التوارق). ويوطّد مجدها بالتّجارة وصناعة الذّهب ويوسّعها شيئا فشيئا على حساب فضاء القبيلة المجيرة. وتمتينا للعلاقة بين المجموعتين خُطبت الأميرة لـ«أوخا» أحد فرسان القبيلة. ولكنّها عشقت «أوداد» الّذي اختار حياة التوحّش والتفرّغ للتأمّل والغناء. وبعد سلسلة من الأحداث اختفى «أوداد» وانتحر «أوخا» ففضّلت الانتحار هي الأخرى. ويوم اكتملت «واو» الّتي بناها السلطان «أناي» بوحي ممّا رواه بعض الصّالحين ممن سعدوا برؤية الجنّة من خلال مغامرات روحيّة معقّدة وشاء لها أن تكون بديلا عن الجنّة الغيبيّة هبّت قوى الأعداء من البشر والجنّ. فدمّرت المدينة وقتلت أهلها. وفي كلّ ذلك كان للزّعيم «أدّه» سيّد القبيلة المجيرة وصديقه

---

(2) دار التنوير للطباعة والنّشر. ط 2. بيروت 1992.

«الدّرويش» دور أساسيّ دفعهما إلى معارضة بناء «واو» والاحتجاج على اعتماد السّلطان خِفْيَةً على الذّهب الّذي غذّى الصّراعات والدّسائس وأثار قوى الشرّ والدّمار.

تبسط «المجوس» إذن جنّة مضاعفة : جنّة سماويّة غيبيّة معطاة وجنّة أرضيّة مادية محدثة تقبس نفسها من الأولى وتعمل على مضاهاتها والاستغناء عنها. ومن البيّن أنّ الرّواية جعلت من هذه المقابلة قضيّتها المركزيّة الّتي تقتضي منا درس مركّبيْها. لذلك اهتممنا في المقام الأوّل بالجنّة السماويّة لكونها هي الأصل والنّموذج. وعرضنا لما يرتبط بها من جليل القضايا كالمعرفة وطبيعة الجزاء الأخرويّ وقيمته وعلاقتها بالتاريخ ووظائفها ونوع القِوى والملكات المتدخّلة في تمثّلها وظاهرة التناقض الكامنة فيها. وأمّا الجنّة الأرضيّة فقد نزّلناها في المحور الثاني. ونظرنا في وسائل إنشائها وما يُرتقب لها من الأدوار والمهمّات وما كان لها من صدى عبر التاريخ. وكشفنا ما تضمره مقابلتها للفردوس السّماوي من المقاصد. وأمّا المرحلة الثالثة فقد اهتمّت بإبانة ما تجري إليه «المجوس» من الغايات من وراء عرضها لهذه الجنّة المضاعفة وما تقترحه من الحلول والرؤى لاستصلاح العصر والحدّ من ضيق المنزلة البشرية بالإرشاد إلى ما تنطوي عليه مركّباتها من وجوه الغُنم والنّفع.

والجنّة السماويّة جنّتان : الجنّة المفقودة والجنّة الموعودة. وقد استقرّت الأولى في مستهلّ الخليقة نقطة بدء وانطلاق ونزول من الكمال إلى النقص. وهي معطاة. ولكنّ الانسان فرّط فيها فخسرها. وأمّا الثانية فتقفل الوجود البشري وتنقله من النقص إلى الكمال من جديد. ولن يفوز بها الكائن البشريّ إلا إذا استحقّها. وهما - على ما بينهما من تشابه وتقارب - مختلفتان على مستويات عدّة توجب درسهما منفصلتين.

بسطت «المجوس» في مجملها سؤالا فلسفيّا جوهريّا : سؤال أن تكون الجنّة أولا تكون ؟ ويندسّ في هذا الاستفهام سؤال آخر يرتبط به ويكمّله : سؤال أن يكون الإنسان أو لا يكون ؟ ثمّ مضت تقرأ مختلف مظاهر الوجود البشري وتستجمع عناصر الإجابة عن هذا الاستفهام

المضاعف. فابتدأت بالحريّة واعتبرتها ربيبة الإنسان ومستقرّ بشريّته وعنوان تفاعله مع ذاته ومع الموجود الخارجيّ ومصدر وعيه لنفسه. ورأت بالتّالي أن لا سبيل إلى أن يكون الانسان إلاّ ومعه الحريّة. فهي شرط وجوده. لذا وجب أن يخرج آدم من الجنّة بمحض إرادته. وقد خرج فعلا فقد «صعب عليه أن يعيش معصوب العينين، غافلا عمّا يدور خارج الأسوار. واستعمل الوسواس الرّجيم هذا الضّعف. فهمس له عن طريق امرأته بأنّ الجنّة معتقل وواو سجن كبير لن يفوز بالسعادة إلاّ إذا خرج وتحرّر منه. لقد خرج جدّنا الأوّل من واو الفردوس سعيا وراء الحريّة» [3] ذلك هو أوّل اختيار، وقد وجب أن يكون كذلك لأنّه ضرورة. وبفضله يصبح الخروج نعمة وملحمة. وبهذا الاختيار الفرضيّ الجريء تتحوّل الجنّة من قضيّة عقائديّة وجدانيّة بتّت فيها الأديان وقدّمت في شأنها حقائق نهائيّة إلى قضيّة فلسفيّة تقتضي منّا البحث فيها من جديد.

إنّ بسط الإشكاليّة على هذا النحو يدعونا إلى إثبات الترابط بين الكون والحريّة. ويبدو أنّ أهمّ التيارات الفلسفيّة تقرّه. وتُعتبر المثالية هي المرسية لأُولى مرتكزاته : فقد كان لهيجل Hegel «فضل الانتباه إلى أن الانسان ينتج نفسه بنفسه» [4] في حركة نفي متوالية للتحدّيات والموانع إلى حدّ أن استقرّ عنده «أنّ نفي النّفي هو المنشئ للمعنى الإيجابيّ للحياة» [5]. وقد ذهبت الماركسية هذا المذهب تقريبا. فاعتبر ماركس Marx «أنّ الانسان ينتج نفسه بنفسه من خلال إعادة صنعه للطّبيعة» [6].. أمّا الوجوديّة فيرى علماها سارتر Sartre وهيديجير Heidegger «أن لا وجود أصيلا إلاّ لمن يختار ما سيكونه اختيارا حرّا. لمن يصنع نفسه بنفسه (...) ذلك أنّ الصّيرورة ما هي إلاّ أن أتجاوز ما أناكائنه في الآن

(3) المجوس ج II. ص 82.
(4) Jean - Yves Calvez: La pensée de Karl Marx. ed. Seuil. Paris 1956 p. 342.
(5) ورد في المرجع السّابق ص 340.
(6) ورد في المرجع السّابق ص 404.

الرّاهن إلى ما سأكونه بعد الآن ممّا تتيحه لي اختياراتي السّابقة»[7] وتبعا لذلك «وجب على الأنا أن تختار نفسها باستمرار» حسب سارتر[8]. وهكذا يتّضح أن لا مجال للحريّة إلاّ بإمكان الاختيار وإمكان التّجاوز.

ولكنّ الاختيار ليس ممكنا إلاّ بوجود الأحسن والأفضل. ولا أحسن ولا أفضل إلاّ بالمقايسة بما دونهما قدرا. ولا يوجد ما دونهما قدرا إلاّ بوجود النّاقص والنّسبي أي بوجود الشرّ والحدود. ومن يقيم في الجنّة كآدم ليس له غير الكمال. ومتى حلّ الكمال استحال وجود المقاييس والمعايير اللاّزمة حتى يكون الاختيار وتقاس وجاهته. وكذلك شأن التّجاوز فهو في صلبه طلب للأفضل ومجاراة لحركة الصّيرورة. ولا صيرورة مع الكمال والمطلق. ولا حياة إن توقّفت الصيرورة. بل إنّ آدم لا يستطيع حتّى الإحساس بوجوده إن راعينا في شأنه ما تراه الوجودية من أنّ «الكيان لا يقوى على أن يعي نفسه ويتمثّل وجوده الاّ بوجود العدم، نقيضه»[9]. والجنّة لا محلّ فيها للعدم أو النّقيض. على آدم، إذن، إن ارتضى الفردوس منزلا له أن يتنازل عن الحريّة ويقبل هذا الوجود النهائي، الخالد. ولكنّ التنازل عن الحريّة يعني التّنازل عن بشريته لأنّ «جوهر الكائن البشريّ [حسب سارتر] كامن في حرّيته»[10]. فـ «هي الّتي تعرّفه في كلّيته. وتضمن كرامته. وكلّ المشاريع مفتوحة أمامها الاّ مشروع الفردوس لكونه نفيا لها»[11]. لذلك فضّل آدم التمرّد. «إنّه تمرّد على الإرادة السّامية الّتي شاءت أن تحبسه في صدَفة سماويّة بلا هموم. ولكنّه أراد أن يكسّر الصّدفة وينفذ إلى الخارج، إلى العراء الأرضيّ ليعرف ويرى ويجرّب ويأخذ الأمر على عاتقه»[12]. لقد ضاق بهذه «الجنّة -

---

(7) Paul Foulquié : L existentialisme. P. U. F. 1948 - p. 48.

(8) ورد في المرجع السّابق ص 62.

(9) Jean Cazeneuve : Bonheur et civilisation. Gallimard. Paris 1966. - p. 46.

(10) Paul Foulquié: op. cit. - p 61.

(11) Jean Cazeneuve: op. cit. - p. 47.

(12) المجوس. ج II. ص 82.

الصّدفة» الّتي ما من حاجة له فيها الآ وهي مشبعة بل كيف للحاجة أن تظهر وهو في رحاب المطلق. ومن الطبيعيّ في مثل هذه الحال أن يشعر بأن لا مبرّر لوجوده ولا محرك. ولا فضل له في حياته. وقد سبق لنيتشه Nietzsche في «هكذا تحدّث زرادشت» ان اشتكى من وضع شبيه لهذا، وضع «الانسان الأخير» Le dernier homme حينما يبلغ التاريخ منتهى تطوّره ويعمّ الرّخاء العالم كلّه وتقع تلبية كلّ الحاجات. «سيكون الكائن البشريّ عندئذ مركّبا من الشّهوة والعقل، منغمسا في سعادته، راضيا بها، عاجزا عن الشعور بما هو حقيق به من خجل الوهن عن السموّ على شهواته»[13] و«يُخشى أن تتمكّن غلبة الحيوان عليه من قتل الإنسان فيه»[14]. وكما رفض نيتشه هذا المآل رفض آدم الجنّة. وقرّر كسر الكفالة الفردوسيّة ليقتلع حقّ تقرير المصير وامتلاك الذّات وينعم بمتعة استكشاف الأرض ولذّة التجربة الّتي يلمس من خلالها ما رصده فيها من ذاته ويمتطيها دربا إلى الحريّة.

ذلك هو الموقف البارز من الجنّة المفقودة في صلتها بالحريّة. وقد تبنّاه «أدّه» «الزعيم» سيّد القبيلة المجيرة المشهور بحكمته. وحسب الحريّة رفعة عنده أنّها أصبحت معادلا للأرض. فلن تكون الحريّة الآ والأرض معها. ولن تكون الأرض إلاّ والحريّة معها. وهو مدرك لكونها مهمّة عصيّة، شاقة. بل هي جحيم. ولكنّه جحيم تهون في سبيله التضحية والمكابدة. وفي ذلك يقول : «من أراد أن يعيش حرّا عليه أن يقبل بالحياة في الجحيم في الصحراء [الصحراء عنده هي الأرض]. الصحراء جحيم جميل لأنّه جحيم الحريّة. فهنا فقط عليك أن تدفع ثمن الحريّة القاسي. عليك أن تتحمّل المسؤولية كلّها. وتتولّى الأمر بنفسك»[15]. وإن استوت الحريّة جحيما فلأنّها سلوك كامل يقتضيك العديد من العمليّات الشّاقة، المعقّدة التي تتكرّر مع كلّ وضعيّة جديدة تحلّ. وأوّلها دراسة هذه الوضعيّة من كلّ جوانبها والنّفاذُ إلى ما تحمله من الطّاقات الصّانعة

(13) In Francis Fukuyama : La fin de l histoire et le dernier homme. Flammarion 1992- p. 340.

(14) Ibid. p. 352.

(15) المجوس. ج II. ص 83.

لنموّها وتطوّرها وإدراكُ طبيعة القوى والمصالح المحرّكة لها. وعليك بعدئذ تحديد الموقف الملائم لهذه الوضعيّة ولمركّبات ذاتك وما سطّرتْه لنفسها من نهج في الحياة. ومن واجبك أخيرا قبول تبعات موقفك مهما كلّفتك. ومن الواضح أنّ مجمل هذه النشاطات تدعو الأنا إلى استنفار طاقاته كلّها واستحضار نفسه بكثافة خاصّة وهو يدرك أنّ ما اختاره من كيان رهن هذه العمليات فهي السّبيل إلي أن يكون كما يشاء أو لا يكون. وقد اشتهر البطل في الأدب الوجوديّ بتعاطيه بعمق لهذه العمليات القاسية [16] ورصده لكيانه كلّه فيها. فكان منصرفا عن الآخر - الجحيم، متيقّظ الحضور في ذاته، ملتفّا بعزلته وفرديته وخصوصيّته إلى حدّ الألم. لذلك لازمه الشعور بالقلق Angoisse إلى حدّ أن أصبح سمة تميّزه، وهكذا نفهم قول «أدّه» الزّعيم : «الصّراط الصّعب الذي يهرب منه كلّ الناس، صراط العزلة والحريّة» [17] وهو يذكّر بقول سارتر إنّ الحرية «قضاء منزّل. بل هي لعنة تقريبا» [18].

ولا تقلّ المعرفة عن الحريّة أهميّة. لذلك كانت داعيا آخر إلى تمرّد آدم. وقد تربّعت في «المجوس» مشغلا جوهريا عرض له الأثر من زوايا نظر مختلفة متعدّدة. وفي شأنها يقول الزّعيم إنّ جدّنا الأوّل تمرّد لـ«ينفذ إلى الخارج، إلى العراء الأرضيّ ليعرف ويرى ويجرّب» [19]. ويضيف بوبو، خادمه : «الجدّ أراد أن يعرف فوجد نفسه في الصّحراء» [20]. والمعرفة المعنيّة، حسب الشاهد الأوّل، هي معرفة المحسوس المعتمدة على الحواسّ والتّجربة، وأمّا الشاهد الثاني فقد قدّمها على وجه الإطلاق. وفي الحالين نلمس الإشارة الى ضرورتها. وهي حقّا كذلك بدليل أنّ لا فعل في الواقع بدونها. فهي مبتدؤه وموجّهه وضامن جدواه. ولهذا ذهب

(16) راجع أبطال سارتر وخاصة في: Les mouches - Huis clos

(17) المجوس. ج II. ص 83.

(18) Jean Cazeneuve: op. cit. - p. 47.

(19) المجوس. ج II. ص 82.

(20) المجوس. ج II. ص 84.

ماركس وهيجل إلى الإقرار بأنّ «المعرفة والواقع هما الطّرفان المثلان للحركة البشريّة»[21]. ثمّ إنّ المعرفة هي الخاصيّة التي يمتاز بهاالانسان على الحيوان. فهي مناط بشريّته. بل هي الأداة الميسّرة لإلمامه بذاته. وهي ليست غاية بل وسيلة للسّيطرة على معطيات الحياة وإنشاء الوعي وتمكين الحريّة من وسائل التحليل والاختيار والتّنفيذ. وهي أبدا بناءمستمرّ وليست حصيلة نهائية وإلاّ لجاز لآدم طلبها في الجنّة دون حاجة إلى الخروج.

ليس للجنّة الأولى إذن من داع إلى الوجود، والحجج المتّفقة على وجوب إبطالها وجيهة صلبة. والأحسن أن لانعتبرها نهائية ما لم نعالج الجنّة الثانية لكون المفهومين، وإن اختلفا، مترابطين مشتركين في بعض الوظائف والخصائص. ويبدو أنّ الجنّة الموعودة تفتقر هي الأخرى إلى عوامل التماسك والمناعة. من ذلك أنّ جزءا هامّا من المطاعن التي تواجهها الجنّة المفقودة ممّا عرضنا له تصحّ عليها لاشتراكها وإيّاها في الانتماء إلى الكمال والمطلق. والموقف الغالب منها أميَل إلى الرّفض منه إلى القبول فكانت عند الزعيم موضع شكّ. فقد كان يشعر بـ «انطباع مستمدّ من يقين غامض ومدهش يقول له الآن بلغة العقل والنّضج إنّ واو (...) هي بين يديه، هي هذه الدّنيا الصّحراوية»[22]. وإن دفعه عقله إلى هذا الموقف فلأنّ «الجنّة في عرف الإدراك البشريّ مفهوم ليست له أيّة دلالة. ولا يمكن أن يطوله أو يستوعبه الخيال أوالشّعور»[23]. هذا علاوة على أنّها مفهوم يحصر الوجود في بعدزمنيّ واحد هو الخلود. والصّواب في منطق العقل، حسب كانط Kant، أنّ الزّمن النّسبيّ المحدود ليس معقولا في حدّ ذاته. وكذلك الزمن المطلق ولابدّ منهما مجتمعين. لأنّ كلّ واحد منهما يصبح معقولا بفضل الآخر[24].

---

(21) Jean - Yves Calvez : op. cit. - p. 341.

(22) المجوس. ج II. ص 11.

(23) Jean Cazeneuve: op. cit. - p. 18.

(24) Ibid - voir details. p12.

وبهدي من نفس هذا الفكر العقليّ الصّارم وجب على الجنّة، حسب - بوبوخادم الزّعيم - أن تكون - إن افترضنا وجودها - على غير الصّورة المألوفة. وفي ذلك يقول : «وكيف تكون أرض ذي الجلال ؟ ليست بستانا فقط. وليس الصّمت لغتها الوحيدة. كما أنّ الذّهب ليس كنزها الوحيد. هذه واو الغوغاء»[25]. وانحصار صورة الجنّة في أغلب الدّيانات في الخضرة والخمرة والنّساء يشينها ويحطّ من قدرها. ويجعلها امتدادا للأرض ليس لها فيه إلاّ فضل تدارك ما يعتري نموذج السّعادة الدّنيويّة من وجوه النّقص والخلل. ومن العسير استساغة حياة في كنف الرّحمان تنصبّ على إشباع الحيوان في الإنسان دون اكتراث ببقيّة حاجاته. ولا شكّ في أنّ ما دفع المعرّي بالأمس إلى السّخرية من هذه الجنّة في «رسالة الغفران» هو الّذي يدفع بوبو الآن إلى أن يحتجّ على هذا الفردوس الماديّ ويطلب له صورة أخرى «يعجز البيان عن وصفها»[26]. على حدّ عبارته. وإلاّ انحطّ إلى مستوى «الغوغاء».

وينتهج الزّعيم نفس النّهج تقريبا. فيسدّ المنافذ التقليديّة إلى الجنّة لأنّها تنال من رفعتها وسموّها، فلا يكفي فيها الإيمان ولا العبادة ولا الإحسان. إنّها تحتاج إلى ما أهمّ وأنبل. إنّها تتطلّب أن ينتصر الإنسان على نفسه بفكّ أسر الشّهوة والغريزة له والتّفاني في طلب الفضيلة ونذر الحياة للخير والحريّة. تلك هي ترجمته لإنسانيته الّتي ستؤهّله للجنّة. لذلك يقول متحدّثا عن الفوز بالفردوس مفضّلا الجنّة الموعودة على الجنّة الأرضيّة المتمثّلة في مدينة واو الّتي يدعوه السّلطان إلى دخولها : «هذا المصير مكتوب على فئة قليلة، الفئة الّتي رفضت أن تأخذ الصّدقة العطيّة من يد السّلطان»[27] لأنّ اللّقمة قيد يمتلكك به السّلطان ويستفرغ فيه ويدجّن به طاقاتك وتطلّعاتك وكفاءاتك بتوجيهها إلى الماديّ من حاجاتك، موهما إيّاك بأنّ في سدّها منتهى السّعادة. وأنّه هو المتفضّل عليك بهذه

---

(25) المجوس. ج II. ص 80.

(26) المجوس. ج II. ص 80.

(27) المجوس. ج I. ص 352.

النّعمة. وحتّى إن صادر حريّتك فلكي يضمن لك الأمن والاستقرار. و«ما يبيعه العصر [اليوم] نعرفه جميعا. إنّه يبيع الخوف والأمن والآلة والسّهولة والغريزة» [28]. ويعسر على من وقع لهذه الإغراءات أن تتحرّر نفسه أو تتحقّق إنسانيّته. إنّ «من اختار اللّقمة اختار القيد» [29] وخسر الجنّة : «لأنّ اللّقمة عدوّ الصحراء» [30]، عدوّ الفردوس. ولن يغنم من وقف الحياة على الكسب والأمن إلاّ سكينة مشوّهة «لأنّ سكينة [كهذه] عمادها اللّقمة المسمومة هي سكينة العبيد» [31]. وأمّا من طلب الفردوس الحقيقي فله «سكينة أخرى عمادها الخلاء والهواء وقطرات المطر والتّجوال في الصحراء وهي السّكينة الموعودة في واو السماويّة» [32]. ومن البيّن أنّه لا بدّ لنيلها من رياضة النّفس على فنّ البساطة والقناعة وحذق التأمّل والسموّ. لهذا لن يستأهل الفردوس إلاّ «فئة قليلة» كما قال الزّعيم.

ذلك هو الجزء الأوّل ممّا قدّمته «المجوس» في خصوص الفردوس سواء كان الأوّل أو الثاني. ومؤدّاه أنّ القول بالجنّة يبدو ممتنعا على وسائل الادراك، متجاوزا لحدود المنطق، متعارضا مع إنسانية الكائن البشري، معطّلا لإمكانية تمثّل النّفس ووعيها لذاتها. ولكنّنا رغم ذلك نجدّ في طلبها ونلحّ. وما ننفكّ نحلم بها ونهجس وكأنّها حاجة ضرورية لا غنى عنها. فـ«من منّا لم يبحث عن واو» [33]. ولعلّها ما استوت قوّة هائلة تستقطبنا وتثيرنا إلاّ لأنّها أكبر وأوسع وأهمّ ممّا نظنّ. إنّها مستودع لمطالب أخرى ففيها تلتقي الأسئلة الملحاحة اللّجوجة الّتي ما انفكت تراودنا وتحيّرنا وتضعنا وجها لوجه مع ما يكتنف الوجود من الطّلاسم والأسرار. فهي

---

(28) La revue française : Coévolution. N 7. 1982. article de J. F. Poussard : Le temps de l'initiative: p. 96

(29) المجوس. ج I. ص 352.

(30) المجوس. ج I. ص 352.

(31) المجوس. ج I. ص 353.

(32) المجوس. ج I. ص 353.

(33) المجوس. ج I. ص 86.

جزء من الصّراع مع المجهول من أجل المعرفة، من أجل اليقين والحقيقة. وهي جزء من الصّراع مع ظاهرة الموت. وهي مستقرّ قضيّتنا مع اللّه من حيث هو رمز للمغيّب. وهي مظهر من مظاهر الانشغال بما يثيره فينا التاريخ من الأسئلة المتعلّقة بالأصل والجذور والبداية.

إنّ هذه الأسئلة العصيّة هي الّتي تحاصر الزّعيم، بطل «المجوس» وتقتل فيه السلام والسّكينة. فلا يبقى له إلاّ هذا الفراغ الدّائم الموحش المتعطّش إلى امتلاء مستحيل. وهو فراغ ذهنيّ معرفيّ لا يتيسّر له التّداوي منه بتعاطي الجنس أو الانصراف إلى مشاغل الحياة. فيشكو قائلا : «بين الضّلوع يرقد فراغ سريّ لن تملأه امرأة»[34]. ولولا مضاء عقله وتعويله عليه دون سائر الملكات لأمكنه أن يسدّه كما فعل الأجداد، يوم استبدّ بهم «الحنين الغامض إلى المجهول، إلى الأصل (...) فاستيقظوا ذات صباح ووجدوا أنفسهم يرسمون الآلهة والآلهات. اكتشفوا الكنز الّذي بحثوا عنه طويلا. فأحسّوا بالسّكينة»[35]. وهكذا اكتشفوا السماء والدّروب المؤدية إليها. والسّماء حاجة جوهريّة. لأنّها «ضرب من الفضاء لا يطوله الإنسان»[36]. «وفيها وحدها تتنزّل الآلهة»[37]. لذلك كانت المرادف لمطلق السموّ ومطلق القدرة. ولذلك أيضا «اقترن الصّعود إلى السماء في اللاّوعي بدحر الأنا العليا. ويفتح هذا الانتصار السّبيل إلى منتهى الحياة الروحيّة.»[38]. لأنّه هو الّذي تتخفّف الأنا بفضله من الممنوعات والحدود وتتحرّر من المكبوتات ومصادر السّلطة. بالجنّة إذن تتسامى النّزعات والرّغائب وتتحوّل بمقتضى مبدإ التّعويض إلى قوّة دفع نحو الغيب والمقدّس، إلى قوّة خير ورفعة بعد أن كانت عامل قنوط وانقباض.

---

(34) المجوس. ج I. ص 188.

(35) المجوس. ج I. ص 175.

(36) G. Durand : Les structures anthropologiques de l imaginaire. Bordas. p: 150.

(37) المرجع السابق ص 15.

(38) Jean Cazeneuve: -op. cit - p. 41.

وقد توهم الجنّة الإنسان بأنّها ليست جديدة أو غريبة عليه وأنّها من حميم ما عاشه. وإن تعلّق بها إلى حدّ الافتتان فلأنّه سبق له أن عرفها وسعد بنعمتها. ولم يبق له اليوم الاّ ذكراها الشّيّقة القصيّة. ولكنّها على عمق انغراسها فيه لا تتقيّد بزمن مضبوط ولا تتشكّل في صورة واضحة، دقيقة. ولا تعود به ذكراها إلى حيّز من الزّمن أو تجربة معيّنة بقدر ما توغل به في ماض جوهريّ سحيق مضمّخ بسحر الأسطورة، متّشح بروعة الحلم وجلال الخيال متحرّر من عقال الموت والسّببية والمسؤولية، ضارب في الأزل، مطابق لعهد الطّفولة. و«ان ارتحنا إلى هذا الزّمن فلأنّه يصلنا بطفولتنا وطفولة الانسانيّة معا. (...) فنحن نحتفظ في نوع من اللاّوعي الجماعي بروح الإنسان البدائيّ. روح الإنسان الأوّل» [39]. وقد أشارت «المجوس» أكثر من مرّة إلى هذه الظّاهرة. من ذلك حديثها عن تاجر تاه في الصحراء فقاده العطش والشّمس إلى غيبوبة انكشفت له فيها الجنّة. وعندما أفاق منها وهو في الفردوس «سمع خرير المياه وخامره خاطر بأنّه سمع هذا الخرير المتع عندما كان نائما في المجهول. بل سمعه دائما منذ الميلاد، قبل أن يولد في يوم ما، لا يدري متى» [40]. وفي هذا الصّدد يعتقد فرويدFreud ويونغ Jung «أنّ الجنّة الضائعة الّتي يحملنا إليها اللاّوعي ليست الطفولة، بل زمن عالم ما قبل الولادة، أي عالم الجنين، وهذه النّزعة هي الّتي دفعت إلى صنع أسطورة الفردوس المفقود» [41]. وهكذا يظهر أن مفهوم الجنّة متأصّل في الوجدان البشريّ. متجذّر في الرّاسب من إرث الإنسانية الثقافيّ الأسطوري، مندسّ في اللاّوعي الجماعيّ. ويبدو أنّ الإنسان في حاجة إليه. وإن راوده الإحساس بأنّ طعم الجنّة أو طعم السّعادة عامّة لا يزال في أعماقه فلأنّه يتخفّف عنده من عسر الحاضر ويدفن فيه بعضا من متناقضات وجوده ممّا لا يقوى على مواجهته.

---

(39) Jean Cazeneuve : - op. cit - p. 41.

(40) ج I. ص 315.

(41) Jean Cazeneuve : - op. cit - p. 66.

والموت من أبرز هذه المتناقضات وأقساها. وهو الّذي تشكو منه الشخصيّات في «المجوس» أو في «واو الصّغرى». لأنّ الحياة بسببه ضرب من العبث واللاّمعقول. بل كأنّها لم تكن أبدا. إن هي الاّ وهم من وجود في رأي البطل في «واو الصّغرى». لقد اكتشف «أنّ ما كان يظنّه حياة (...) انتهى قبل أن يبدأ» [42] و«أنّ السّبيل الّذي ابتلع الأجداد من قبل هو نفس الهاوية، نفس الظّلمة، نفس النّسيان الّذي ينتظره» [43]. وليس أشقى ولا أطعن للكرامة لمن يعتبر نفسه خليفة اللّه على الأرض من حقارة القبر ومهانة التّساوي مع أتفه الحيوانات والحشرات. وقد اقترحت «واو الصّغرى» الحلّ فأعلنت متحدّثة عن الزعيم [44] : «يريدون منه أن ينطلق نحو الأفق بحثا عن واو الضّائعة الّتي يعرف أنّه لن يجدها. وعليه أن يأمل في وجودها إذا أراد أن يمضي في اللّعبة» [45]. عليه أن يستعين بنفحات الفردوس حتّى تمتصّ ما تتّسم به لعبة الحياة من العبث. وتفتح له من وراء الموت باب الخلود، باب برزخ الأبديّة «البرزخ الّذي يقود إلى السماوات (...) الّذي يشرف على الفلاح والحريّة» [46]. ما عاد الموت إذن مصيبة بل سبيلا إلى الفكاك من ربقة الجسد والنّقص وضيق الزّمن الموضوعيّ ودربا إلى الحريّة الكاملة. حتّى بؤس القبر أصبح بفضل التّسامي بالمنيّة عنوان العودة إلى أحضان الأمّ. و«أصبحت الأرض المهاد السّحري الخيّر، ففيها يقرّ القرار وتسنح الرّاحة النّهائيّة» [47]. وما الموت أخيرا، حسب إلياد Eliade «إلاّ مجرّد عودة إلى المنزل» [48] إلى الأصل. وهكذا نفهم لهفة موسى «الدّرويش» إلى الموت لأنّ «غيبوبة الموت تطهّره من عتمة الشرّ وتقرّبه من الحرم. تعيده إلى أصله (...) فيجد نفسه على

---

(42) واو الصّغرى. المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر. ط 1. 1971 . ص 35.

(43) واو الصغرى ص 39.

(44) في واو الصغرى أيضا يسمّى البطل بالزّعيم.

(45) واو الصغرى ص 35.

(46) المجوس. ج II. ص 219.

(47) G. Durand: op. cit. p: 270.

(48) M. Eliade: Traité d histoire des religions - Payot - Paris 1949 - p: 222.

أبواب واو الأولى واو البداية واو المنتهى»[49]. وهكذا نفهم أيضا ما شاع عند بودلير ولامرتين وقوته وعامّة الشعراء الرومانطيقيين من احتفاء وافتتان بالموت وإجلال لكلّ العناصر الّتي ترمز إليه كالأطلال والخرائب والخريف والظلّمة وغيرها.

ولكنّ ما اضطلع به مفهوم الجنّة من تدجين للموت لجعله أليفا مقبولا لا يحلّ إلاّ جزءا من القضيّة. وأمّا لماذا كانت الحياة ؟ ولماذا الموت ؟ وما وراءه ؟ فأسئلة لا تجيب عنها الجنّة بقدر ما تزيد من تعقيدها. وهي الّتي تطرحها «المجوس». فتتساءل عن الموتى «لماذا لا يعودون (...) ويختفون إلى الأبد (...) وهل العويل تعبير عن الحسرة على المسافر الفقيد أم عجز عن فهم اللّغز وفشل في إدراك حقيقة المصير»[50]. وتضيف «لماذا تنقطع عنّا أخبارهم ؟ لماذا يخفون عنّا حال الغيب ؟ لماذا يحرموننا أن نعرف المصير»[51] وفي هذه الأسئلة الحادّة الحرّى احتجاج واضح على الإله وحيرة بيّنة من الطّلاسم الّتي تكتنف الوجود البشريّ. وتنال من وجاهته وتشكّك في حكمة دواعيه. وممّا يزيد الانسان ضيقا وقنوطا أنّه قايض الجنّة بالأكل من الشّجرة الحرام. لقد زهد فيها في سبيل أن يعرف. لأنّ «في اللقمة سرّا أبهى من أيّ شيء. سمّ الحقيقة ألذّ من أيّ طعام. الحقيقة هي الكنز المخفيّ في اللّقمة. والنّار ثمن الحقيقة، ثمن الحرام»[52]. ولكنّ المعرفة الّتي أرادها كاملة كانت ناقصة محدودة لا تتعدّى الماديّ العرضيّ ولا تطول الغيبيّ الجوهريّ. ولا تقدّم سوى حقيقة نسبيّة ناقصة تزيد من تأجيج لهفته المستعرة إلى حقيقة كاملة تشفي الغليل. إنّ طلب الحقيقة يقتضيه ثمنا باهظا. إنّ «النّار [هي] ثمن الحقيقة». وبدَل أن تكون المعرفة مصدرا للسّلام والسكينة انقلبت شقاء وجحيما. لقد صحّت في الإنسان لعنة السماء : «منذ اليوم [يوم أطرده الاله] ستشقى بالمعرفة. ولن تعرف النّسيان. السرّ في

(49) المجوس. ج I. ص 297.

(50) المجوس. ج II. ص 277.

(51) المجوس. ج II. ص 278.

(52) المجوس. ج II. ص 250.

المعرفة»[53]. وليس أنكى للكائن البشريّ ولا أدعى إلى الاستفزاز من أن يُمنع عليه حقّه في معرفة مصيره ويجابهه الإله بتمنّع عنيد. قاس. لذلك ما انقطع الإنسان عن صراع الغيب ومحاسبة السّماء. وحسبنا أن نتذكر بروميثيوس Prométhée وهو يتمرّد على الألهة لنفس الأسباب. ويتحدّاها فيقتحم عليها منازلها خلسة ويسرق سرّ النّار وسرّ الحرَف والصّنائع. وقد عاقبه «زوش» Zeus ربّ الأرباب، شرّ العقاب لتجرّئه على سرقة المعرفة ومدّ الناس بها[54].

والمعرفة خير ورفعة. والتعلّق بها فضل ومكرمة. والربّ نفسه يحضّ عليها. ولن يشرّف الإنسانُ خلافته للّه على الأرض ما لم يتحرّر من حطّة الجهل. فكيف يُعَدّ طلبها إثما خاصّة وقد اجتمعت إليها الحريّة. وهي لا تقلّ عنها أهميّة وسموّا ولا معنى للإنسان بدونها. لذلك يحتجّ بوبو قائلا : «أقسم أنّ الخروج لن يكون كفرا إذا كان في سبيل الحريّة. الجدّ أراد أن يعرف فوجد نفسه في الصحراء»[55] وقد نزّل رأيه منزلة اليقين. فجعله موضوعا لقسَمه. ما كان آدم إذن ليستأهل الطّرد إلاّ أن يكون اللّه ظالما. واللّه يجلّ عن أن يكون كذلك. وأمام هذا الوضع اللاّمعقول لم يجد بوبو من حلّ للقضيّة إلاّ في اعتبارها تنهض على خطإ ما. فأعلن جازما : «إنّ الخروج ليس لعنة إذا خرج [آدم] بحثا عن الحرية. فلا بدّ أن يكون هناك خطأ ما»[56]. لا بدّ من أن يكون الما وراء مختلاّ في أساسه. ومن مظاهر الخلل أنّ الجنّة الأولى هي الخير المحض والكمال الخالص. ولا يمكن عقلا أن يحدث فيها خطأ آدم. لأنّ الخطأ من الشرّ والنّقص. ولا وجود لهما فيها. وقد وقفت الماركسية والوجوديّة نفس

---

(53) المجوس. ج II. ص 251.

(54) نذكر كذلك ملحمة «جلجامش» البطل السّومري الّذي تآلف إنسانا متوحّشا وجعل منه صديقه الحميم. ولمّا فجع بموته طار إلى السماء باحثا عن نبات يقهر الموت ويمنح الخلود. وحين كاد يحصل عليه صدّته عنه الآلهة فعاد خائبا إلى الأرض (راجع عمر فرّوج : تاريخ الفكر العربي. دار العلم للملايين. بيروت. ط 1. 1979 ص 38).

(55) المجوس. ج II. ص 84 .

(56) المجوس. ج II. ص 82.

الموقف فاعتبرتا أن «لا سبيل إلى تصوّر إمكانيّة الخطإ ما لم يتّفق لعالم الكمال نقضيه» (57). وهذه الحجّة تصحّ على تمرّد إبليس أيضا. وتجعله مستحيلا منطقا. وتحريم الشجرة نفسه يبدو مقصودا لإيجاد الخطيئة وتبرير العقاب. وان وقع الخطأ رغم صلابة هذه الموانع فلأنّه ضروريّ. ذلك أنّ «الانسان الممتلئ الكامل الخالي من أي تناقض وأيّ تمزّق لا إمكانية معه لآنطلاق التاريخ» (58). لقد كان من الضروريّ أن يظهر عنصر الشرّ، أن يخطئ آدم ويتمرّد إبليس ليبدأ التاريخ وتوجَد العلّة الّتي تفسّر كون الوجود على ما هو عليه من الأحوال. بل إنّ هذا التّناقض ليتنزّل منزلة المبدإ اللاّزم حتّى تكون الحياة وتتحدّد المنزلة البشريّة. وهذا المبدأ موجود بالقوّة في الفردوس ذاته بدليل أنّ التّوراة تحدّثت عن الشجرة الممنوعة فقالت إنّ الشجرة الّتي أكل منها آدم هي «شجرة معرفة الخير والشرّ». وإلى نفس هذا القانون نبّهت المجوس قائلة : «الحياة هي الّتي علّمتنا أن لا شيء يستقيم دون وجود الضدّ. الله أوجد الحياة بقانون النّقائض» (59) وتضطلع الجنّة الضّائعة إلى جانب هذه الوظيفة التّفسيرية الجوهريّة بتبرير الجنّة الموعودة. فهي لن تكون معطاة كالأولى إذ لا بدّ للمرء من النّجاح في امتحان الدّنيا حتّى يستحقّها.

ولكنّ «المجوس» لاتستقطبها جنّة واحدة بل جنّتان : الجنّة الغيبيّة الّتي عرضنا لها. والجنّة الأرضيّة الّتي تدعونا الآن إلى درسها وتقييمها. وهي تتربّع قبالة الفردوس السماويّ قطبا ثانيا يناهضه ويتحدّاه ويفكّ عن الإنسان كفالة السّماء ويكرّس استقلاله ويقضي بأن لا مجال للمصير البشريّ خارج العالم الموضوعي الماديّ. وتمثّل مدينة «واو» هذه الجنّة الأرضيّة. وقد خصّها السّلطان بأنيق العمارة وشامخ القصور والمباني وغنيّ الأسواق ووفير السّلع والخيرات وفسيح الساحات والمرابض لتكون المعادل الأرضيّ للفردوس السّماوي. وجعلها تنجم من رحم الصّحراء

---

(57) Jean Cazeneuve: op. cit - p. 59.

(58) Ibid - p. 59.

(59) المجوس. ج 1. ص 88.

لتكون عنوان التحدّي وبرهان القدرة البشريّة. فكانت أقرب ما يكون إلى المعجزة. لذلك قال مباهيا بها يوم دشّنها : «تحقّق أمل الصحراويين في بعث واو حقيقيّة في الصحراء (...) لا واو المستحيل الّتي قطعت ظهورنا (...) بالبحث والانتظار حتّى أصبحنا نشكّ في وجودها» [60] وكيف لهذه المدينة أن لا تكون جنّة وهي تنعم بكنوز الذّهب الأسطوريّة الطّائلة الّتي هرّبها السّلطان من قصر الإمارة بتنبكتو لكي لا تقع في يد الأعداء. حتّى الحرفيّون دفعهم إلى أن يهاجروا معه ليواصلوا في واو معالجة هذا الذّهب وصناعته. ولا شكّ في أنّه يدرك «أنّ هذا المعدن السّحري لا يدخل أرضا إلاّ تركها جنّة» [61]. ولكنّه يدرك أيضا أهميّة التّجارة. فاختار لمدينته موقعا يجعل منها نقطة التقاء للمسالك التّجاريّة ومحطّة لا غنى للقوافل والمسافرين عنها. وباجتماع التّجارة والذّهب في هذه المدينة تكاثرت الأموال وتضاعفت الثروات وتكدّست الخيرات وتوطّدت حركة التبادل وتعزّز داعي الكسب والاقتناء. فلانت الحياة. وانشرح النّاس. وأيقنوا بأنّ واو هي الجنّة الأرضيّة.

ويستند هذا التصوّر للجنّة إلى منطلقات فكريّة مذهبيّة تؤمن بأنّ التّجارة والذّهب أو المال عامّة هما عماد الحياة. ويكفيهما أن يبلغا حدّا معيّنا حتّى يستحيل الواقع البشريّ بفضلهما فردوسا حقيقيّا. وتفسير ذلك أنّ «في التّجارة سرّ الحياة. التّجارة تبادل. والتبادل هو الحياة» [62]. وأمّا «الذّهب [فـ] هو الّذي يحرّك التجارة. والتّجارة هي الّتي تخلق العواصم والمدن» [63]. ولكنّ التّجارة وإن اضطلعت بدور أساسيّ في بناء المجتمعات تخضع في جوهرها لمبدإ الرّبح والعمل على الاستزادة منه. وليس ما تنهض عليه من تبادل هوالغاية. إنّما هو مجرّد وسيلة لتنمية الأرباح ومضاعفة الثّروات. وغالبا ما يستبدّ بها هذا الهاجس فيصبح

(60) المجوس. ج I. ص 344.
(61) المجوس. ج I. ص 308.
(62) المجوس. ج II. ص 229.
(63) المجوس. ج I. ص 140.

النّهم إلى المال مرضا سرطانيّا يتوسّع على حساب القيم والمبادئ وينتصب على أنّه هو الغاية والأرب. ولم يغفل الأثر عن ذلك. فاعتبر أنّ التّجارة هي «الحرفة الشيطانيّة» و«في هذه الحرفة (...) سرّ يستدرج ويغوي ويجعل من الكسب غاية، لعبة تبلع الإنسان وتسرق منه نفسه. فينسى أنّ عليه أن يزاول الحياة بدل مضاربات الرّبح والخسارة» [64]. وهذا الخطر لا يتهدّد التّاجر فقط. بل يتهدّد الانسان عامّة. لأنّ طغيان العامل التّجاري يدفع بالمقتنيات والمكتسبات إلى الصّدارة شيئا فشيئا لكونها موضوع المبادلات ومصدر المال ويقضي على الانسان بالتّقهقر وهكذا تستوي القيمة التبادلية valeur d échange محرّكا أساسيا للسّلوك ومعيارا لتحديد مدارج الوجاهة والاستحقاق. إنّ الأشياء هي السيّد الجديد. وأمّا الكائن البشري فمجرّد خادم لها وتابع. ولم تجد «المجوس» خيرا من المجاز لاختزال هذه المعاني. فأعلنت متحدّثة عن استشراء داء الكسب والاقتناء : «أصبحت النّساء تحوم حول دكاكين الأقمشة كأنّها قبور الأوّلين وأضرحة الأولياء» [65]. وإن رفعت النّساء إلى هذه المتاجر عيونا خاشعة تطوف وتستدرّ البركة والرّحمة فلأنّها لم تعد مجرّد دكاكين. لقد غمرها إله البيع والشراء بآي الجلال والقداسة فسمت إلى مقام الأمكنة الدّينيّة تقريبا. ومن البيّن أنّ الخاسر الأكبر في ذلك هو الإنسان. بل إنّ الماركسيّة لترى أنّ القيمة التبادلية قد قضت بعد عليه بالتّشيّؤ. وفي هذا الشأن يقول لوفيفر Lefebvre متحدّثا عن فتنة المعروضات وسيادتها على الإنسان : «تستقرّ الأشياء في عارضات المتاجر ملكات أو عرائس جنّ تحوّل النّاظرين إليها من عابديها وعشاقها إلى أشباح من أشياء» [66]. وإلى نفس هذا المصير تقريبا انتهت إحدى الشخصيّات الرّئيسيّة. وهي الحاج البكاي التّاجر الموسر. فقد اكتشف وهو يشرف على النّهاية والمال مكدّس بين يديه أنّ الحياة فاتته وفاتته نفسه أيضا بسبب جريه المستعر وراء الكسب. فقال شاكيا : «تغرّبت عن نفسي وعن الصحراء بالخروج طلبا للتّبر

(64) المجوس. ج I. ص 332.

(65) المجوس. ج I. ص 308.

(66) Henri Lefebvre: Du rural à l urbain ed. Anthropos - Paris 1981 - p. 100.

المشؤوم» [67] ولعلّه نسي أنّ «الذّهب لن يعطيك نفسه إلاّ إذا أخذ نفسك بالمقابل» [68].

وممّا يشين واو زيادة على ما تقدّم إيكالها أمرها إلى الوظيفة التّجارية وتأسيسها لنفسها عليها. ولا ننكر أهميّة هذه الوظيفة. ولكنّها لا تغني عن بقية الوظائف الّتي تضطلع بها المدن عامّة كالوظيفة السياسيّة والوظيفة الإنتاجية والوظيفة التّرفيهيّة. ولا بدّ لهذه الوظائف من التّعدد والتنوّع حتّى تكون على قدر الحاجات البشريّة وحتّى تتعاضد وتتآزر في ما بينها لتضمن سلامة الحياة. وفي قصْر الحياة على العامل التّجاري كما فعلت واو إنكار لمركّبات الإنسان المتعدّدة واختصار له في بعد واحد لا يمثّل الاّ جانبا منه. ويُخشى من هذا الاستسلام للسلطة التّجارية أن يعزّز داء الاقتناء والاستهلاك ويدفع بالعمل إلى التّراجع. والعمل قيمة جوهريّة لكونه أداة الإنتاج الرّئيسية وسبيل الانسان إلى تحقيق دوره الاجتماعي والفعل في الموجود الخارجي للتّعبير عن ذاته وتصوّره للحريّة. وقد نبّه لوفيفر Lefebvre إلى هذا الخطر فاعتبر «أنّ القيمة التبادلية وتعميم البضاعة وتكديسها تهدّد بتدمير المدينة والواقع العمرانيّ» [69]. والانشغال بمثل هذه المدينة المستندة رأسا إلى النشاط التجاريّ ليس وليد اليوم. فقد سبق للفارابي أن حذّر من «مضادّات المدينة الفاضلة» وأشار إلى أن «المدينة البدّالة» المؤسّسة لنفسها على المبدإ التّجاري وجمع الثروة هي من أخطر هذه المضادّات وأدفعها إلى الحطّة والفساد [70].

ويبدو أنّ «المجوس» ما تصوّرت واو على هذا النّحو السلبيّ الاّ للإشارة إلى رفضها لها. لذلك غلّبت الموقف القائل باستحالتها. فجعلت الشّخصيات المتبنّية له هي الأكثر عددا وهي الأهمّ دورا ومكانة ومنها

(67) المجوس. ج II. ص 324.

(68) المجوس. ج II. ص 324.

(69) H. Lefebvre : Du rural à l urbain op. cit. - p. 5.

(70) راجع تفاصيل هذا الموقف في: تاريخ الفكر العربي لعمر فرّوج. دار العلم للملايين. بيروت ط1 1979 ص 371.

الزّعيـم. وهو يرى أن واو «لن تبعث (...) من مجهولها على يد بني آدم»[71]. و«السرّ أنّ يد الإنسان نجسة منذ عصى جدّنا الأوّل سلطانَ واو وخدعه في أمر البستان»[72]. ومهما يكن من أمر فإنّ مجرّد كون واو الأرضيّة من صنع الإنسان يحتّم أن تكون صورة منه. ويقعد بها عن أن ترقى إلى مستوى النّموذج الغيبيّ. ولكنّ الأثر ليس منشغلا بهذا الفردوس البشري من حيث هو كيان عمرانيّ بقدر اهتمامه به باعتباره قيمة رمزيّة امتطاها لمعالجة المنزلة البشريّة ودرس ما يتّصل بها من أمّهات القضايا. وبفضلها عقد المقابلة بين الأرض والسماء وسخّرها لإعادة النّظر في علاقة الإنسان بالإله وكيفيّة تأثّرها بما جدّ من أحداث الاجتماع وماطرأ على الفكر البشريّ من التصوّرات وما عرفته المنظومة القيميّة من التّغيّرات. وعلى نفس هذه المقابلة بنت «المجوس» نفسها من النّاحية الفنيّة فاستوحتها في تصميمها لشخصيّاتها. واشتقّت منها أحداثها ومادّتها السرديّة.

وتطبيقا لمبدإ التقابل توزّعت الأثر شخصيّتان رئيسيّتان : الزّعيم والسّلطان. ويمتاز السلطان بكونه صاحب الجاه والثروة. وله فضلا عن ذلك السّلالةُ الأميريّة والحسّ العملي الذي بنته الممارسة الطويلة للحياة، والرّوحُ التجاريّة المؤمنة بضرورة المغالبة والمغامرة، المقتنعة بأن لا حدّ لنفوذ المال وسلطة السيّد المتعوّد على حمل الناس على الطاعة والانسياق وقوّةُ الإيمان بأنّ الطّموح من أبرز محرّكات الحياة. لذلك لم يتأخّر حين أوكل إليه أخوه أمير تنبكتو مهمّة تهريب ابنته تينيرى ومعها كنوز القصر عن البدء في تحقيق حلمه المتمثّل في «نقل واو من رحابها السماوية المجهولة إلى الأرض»[73]. وفعلا مضى يبني جنّته الأرضيّة ويحيط نفسه بمسوح الجلال والهيبة حتّى إذا ما اكتملت المدينة انتصب سلطانا عليها. لقد انتصر على السماء. وماعادت به من حاجة إلى الغيب. فاليوم ما عاد

(71) المجوس. ج I. ص 311.
(72) المجوس. ج I. ص 216.
(73) المجوس. ج I. ص 347.

الغيب يفضل الأرض ولكنّ قوى الأعداء من البشر والجنّ لم تلبث أن تألّبت عليه. فدمّرت المدينة. وقتلت أهلها تقتيلا.

وقد حاولت «المجوس» من خلال هذا المصير الّذي قدّرته لواو أن تترجم للعصر وتقف على ما يعتوره من الأزمات والتناقضات. وتسعى إلى فتح ما انسدّ عليه من الآفاق باقتراح العديد من الرؤى والاختيارات من ذلك أنّها صمّمت شخصيّة السّلطان على نحو يجعله يمثّل السّاسة والمنظّرين وسدنة المال والاقتصاد. فهم في أغلبهم، سواء في الكتلة الرّأسمالية أو الكتلة الاشتراكية، مغترّون مثله بما حقّقه الإنسان في العصور الحديثة من تطوّر فاق كلّ التوقّعات. فقد ذلّل من الصّعاب ما استتبّت له به السّيطرة على مصيره كأحسن ما يكون. واخترع من أسباب القوّة ما ضاعف من طاقاته. لذلك ذهبوا مذهب السّلطان في اعتبار أن لا حدّ للقدرة البشريّة. وأنّه يكفيها أن تتيسّر لها الكفاءات والمال حتّى تحقّق المستحيل. وتُمكّن الجميع من السعادة. وتبعا لذلك تقدّست عندهم القيمة المادّية والقيمة التّقنية واستأثرتا ببناء المجتمع وسنّ قيمه ومثله. فتنوّعت المنتوجات وتكاثرت. ولكنّ الإنسان لم يسعد بها بقدر ما وجد فيها وسائط عديدة تقطع صلته المباشرة بمحيطه. وفعلا «استوت المبادلات والخدمات وسائط بين الإنسان وبيئته» (74). بل وبينه وبين غيره من البشر. وممّا ضاعف من أزمته أنّ هذه «الأشياء - الوسائط» ما انفكّت تتكاثر وتتنوّع وتبسط نفسها على أنّها ضروريّة وتكلّفه الجريّ وراءها رغم انتباهه إلى كونها مصطنعة وتجاوُزها لإمكانياته. وحتّى هذا الجري المجنون اجتهد العصر ليجعل منه قيمة بل وغاية بدليل «أنّنا كنّا نسعى بالأمس إلى السعادة. أمّا اليوم فنطلب الحركة والحيوية وروح الخلق والابتكار» (75).

والعامل الاقتصادي هو المسؤول الأوّل عن هذا الوضع. فقد فرض نفسه، بآسم النجاعة، على أنّه هو الأولى بالاهتمام والعناية وأن لا ازدهار

---

(74) Abraham A. Moles et Elisabeth Rohner: Psychologie de l espace - Casterman - 2 éd. 1978 - p. 173.

(75) المجوس. ج I. ص 174.

له إلاّ بتركه يعمل بمقتضى قوانينه وقواعده الذّاتية. وكأنّه غاية وليس مجرّد وسيلة توجّهها السلطة السياسيّة لخدمة الاختيارات الاجتماعية. وقد نبّه الدّارسون إلى ذلك. وأشاروا إلى أنّ «الاقتصاد هو المهيمن منذ بداية العهد الصّناعي. ولكنّ ما يعاني منه من المصاعب اليوم يحتّم مراجعته وتعديله. ويدعو إلى الاستناد في ذلك إلى حقول أخرى كالفكر والسياسة» (76). ومن مظاهر الأزمة فقدان العمل لموقعه كقيمة مركزيّة. فقد «رصد الإنسان نفسه في العمل ثمّ في المسكن ثمّ في الملاهي (...) وأمّا اليوم فهو يرصد ذاته في الجنس لضيقه بالعمل والمهن والوالدين» (77). ولضيقه بالمدينة وبالمجتمع أيضا. لذلك تراه اليوم «منغلقا على نفسه مكتفيا بعالمه الشخصيّ شاعرا بعجزه عن فهم مجتمعه مدفوعا إلى عدم الاكتراث به» (78).

والمرجّح أنّ الاغترار بالقيمة الماديّة على حساب العنصر الفكريّ الّذي تراجع بسبب موت كبريات الايديولوجيات هو الّذي ساق إلى هذا المآل. فهو الّذي بتر الواقع البشريّ وشوّهه بحصره في البعد الماديّ. وما انصرفت واو إلى هذا البعد تغذّيه وترى فيه المدى الأقصى للكائن البشريّ إلاّ لكي تكون شهادة على غفلة العصر الحاضر عن حقيقة الإنسان وحقيقة الحياة. ذلك أنّ الحياة لاتقع في مستوى واحد. بل تتوزّعها مستويات عديدة هي تلك الّتي يتكوّن منها الواقع. ومنها المستوى الاقتصاديّ والمستوى السياسيّ والمستوى المعرفيّ والمستوى الدّينيّ وغيرها. والإنسان غالبا ما يتعامل مع هذا الصّعيد أوذاك وفقا لظروفه وحاجاته الّتي قد تضطرّه إلى التعامل مع عدّة مستويات في نفس الآن. ولو لم يفتر العنصر الفكريّ لما غفل العصر عن أنّ الإنسان معقّد وأنّ الواقع كيان مركّب وأن لا جدوى في النظر إلى الكائن البشريّ نظرة جزئيّة. إنّ الإنسان ليحتاج إذن إلى أن يعي واقعه ويلمّ به بتدبّره وإعمال الفكر فيه لتحليله وتقييمه وتوجيهه. وقد اضطلع الفكر وخاصّة منه

Jean - Marie Domenach: Enquête sur les idées contemporaines - éd du Seuil 1981 - p. 15. (76)

Henri Lefebvre: Du rural ... op.cit. - p. 204. (77)

A. A. Moles et E. Rohner: op. cit. - p. 173. (78)

الفكر الفلسفيّ بهذا الدّور بالأمس. فـ «الفلسفة هي الّتي كانت تعمل على تعريف الإنسان في كلّيته بالبحث في أهمّ العناصر الفاعلة في وجوده كالتّاريخ والمجتمع والدّولة والطّبيعة والكون وتحرص على تسخير هذا البحث لحثّه على أن يصنع نفسه بنفسه بفضل جهده وعمله وارادته ومقاومته للحتميات والصّدف» [79]. ولكنّ العلم والتكنولوجيا وعقلنة الصّناعة لم تلبث أن طغت. فتراجع الفكر ليدع لها مهمة بناء الإنسان. فأقبلت تنحته كما تشاء حتّى يتلاءم مع طبيعتها ومآربها. وحتّى إن راعت ماتقتضيه بشريّته ففي حدود ضيّقة.

إنّ هذا الانتصار المشطّ للماديّ والكمّي هو الّذي تقاومه «المجوس». وإن كانت شخصية الزعيم أدّه معتدلة وحكيمة مكبرة للقناعة، محبّة للآخرين آخذة بالفكرالعقليّ، ميّالة إلى التأمّل، مؤمنة بالحرية والحوار فلأنّها هي الّتي اختيرت لهذه المهمّة.فكانت نقيضا وخصما عنيدا للسلطان. وهو بدل القيمة التبادلية الّتي شيّأت الإنسان وألّهت الأشياء يعلي القيمة الاستعمالية valeur d usage. فبها تعود الأشياء إلى أحجامها الفعليّة ومقامها الطبيعيّ من حيث هي مجرّد وسائل. ويتخلّص الإنسان من جنون الاقتناء والاستهلاك والحاجات المزيفة المصطنعة المكبّلة له ليقصر الطلب على الحاجات الضروريّة. ففيها الكفاية لاستقامة حياته. وفي هذا الصّدد يقول : «اللّه خلق البضاعة لتكفل السّتر والحاجة» [80]. ومن البيّن أنه يبسط قضيّة جوهريّة : قضيّة أن يكون الإنسان أو أن تكون الأشياء. قضية أن يستعيد الإنسان منزلته باعتباره هو المقياس لكلّ شيء. هو الغاية وما عداه أدوات مطوّعة لخدمته. ولن يستقيم له هذا الأرب ما لم يراجع صلته بنفسه وبالأشياء. لأنّ «تغيير الحياة (...) إنّما يكون بتغيير علاقته بذاته وبالأشياء وصلته بالمعرفة وبالسّلطة» [81]. وعليه أيضا أن يراجع القيمة التبادلية. أما من سبيل إلى حياة أفضل بدونها ؟ وما تحدّد من أنّ اقتناء الأشياء واستهلاكها هو عنوان النجاح والسعادة ما هي الأدلّة

---

(79) H. Lefebvre: Le droit op. cit - p. 155.

(80) المجوس. ج II. ص 307.

(81) Jean - Marie Domenach: op. cit - p. 73.

عليه ؟ ومن قرّره ؟ وما أحوجنا إلى أن نتساءل مع لوفيفر Lefebvre «من أين استخلصت هذه الغاية ؟ ومن صاغها وفرضها ؟ ولماذا ؟ »[82] ألا تكون خطّة تضمن هيمنة أرباب المال والصّناعة ؟ وقد أجاب الزّعيم بكيفية غير مباشرة عن هذه الأسئلة. فاتّهم بالكفر من وقع لسلطان المال والاقتناء. فأعلن : «المجوسيّ ليس من سجد للحجر (...) ولكنّ المجوسيّ الحقيقيّ هو من باع اللّه مقابل المال»[83]. وضدّ هؤلاء المجوس وعلى رأسهم السلطان وجّه الزّعيم حربه.

ويرى أدّه أنّ هذا النّهم إلى الكسب والاستهلاك قد بلغ مبلغ الجنون حتى أصبح البشر «عشيرة تأكل بلا جوع. وتشرب الماء إسرافا للماء»[84]. وهي بهذه التّخمة لا تدمّر نفسها وتتلف جهدها فحسب بل تدمّر محيطها بتبديد موارده والشّطط في استغلاله وكأنّ مقدّراته لا حدّ لها. ومن النتائج الحتميّة لهذا النّهم أن يطلب إشباعا لنفسه على حساب الآخرين. ويدفعَ بأهله إلى العمل على الاستئثار بالثّروات من دونهم بالهيمنة عليهم ووضعهم موضع استغلال وتسخير التفوّق التقني والمالي لهذا الغرض. وأحداث العصر تشهد على ذلك وتفضح الميل المتزايد إلى اعتماد حقّ القوّة بدل قوّة الحقّ وفرض التّفاوت المشطّ بدل العدل والمساواة وحمل الشّعوب على اعتناق قيم الأقوى والحقيقة الّتي يراها الأقوى. وقد عاش الزّعيم هذا الواقع المرير من خلال سعي السلطان إلى الهيمنة عليه وعلى قبيلته وإرغامه على تبنّي مواقفه ورؤاه. وانتصاره على أناي هو انتصار الحقّ على القوّة والعقل على الشهوة والغريزة والاعتدال على التطرّف. وهو يريدنا على الاقتناع مثله بأنّه «لو احتكمت كلّ القبائل إلى سلطان العقل (...) لما نزفت قطرة دم واحدة في (...) الدنيا الصحراوية»[85] لأنّ العقل هو عنوان الهدى والصّواب.

---

(82) Le droit à la ville. op. cit - p. 26.

(83) المجوس. ج I. ص 322.

(84) المجوس. ج I. ص 300.

(85) المجوس. ج II. ص 41.

ولا إمكان للأفضل بدونه. بل إنّه ليذهب إلى حدّ اعتبار أنّ «صوت العقل هو صوت اللّه» [86] لأنّ اللّه هو رمز الكمال. ولكنّ انسياق العصر إلى الأهواء والغرائز والعرض سدّ عليه السّبيل إلى العقل بل دفعه إلى معاداته. لهذا أعلن الزّعيم شاكيا : «عرش العقل العاري دائما، الأعزل دائما، المضطهد دائما» [87]. إنّ هذا الّذي ينبّه إليه أدّه هو نفس ما نبّه إليه المفكّرون. فهذا دوميناش Domenach يرى أنّه «لا بدّ من خلق التّوازن بين الدّولة والمجتمع وبين السلطة والقانون» [88] ويتهم الفكر البورجوازي بالاستبداد وتحريف المشاكل وتزويرها والحيلولة دون بسط المعضلات الّتي يعجز عن حلّها [89].

وحسبنا تلخيصا لهذه الدّراسة، أخيرا، قول الشّيوخ من قبيلة الزّعيم : «واو الحقيقية هنا، قفص الصّدر أسوارها والسّكون لغتها» [90]. وأما واو الأخرى، واو الغيبيّة فمبحث لا يجدي ولا يُسلم إلى حلّ أو يقين. ولا يبدّد الحادّ من الأسئلة والألغاز ولكنّه من الضروري إثارة هذه الأسئلة والألغاز. ففيها ترتسم للانسان حدود منزلته ومعطيات وجوده. وعليه أن يقبلها ويتشبّع بها. ويستمدّ من التأمّل فيها ما ينمّي بشريّته. من ذلك وجوب أن يفهم أنّه «لن يجد السّكينة إلاّ إذا حدث المستحيل واتّحد النّقيضان» [91]. الرّوح والجسد. لا بدّ إذن من الانسجام مع مبدإ التناقض الجدلي المؤسّس لوجوده. فما كان هذا المبدأ ثنائيا إلاّ للإشارة إلى ثنائيّة حاجاته وثنائية طاقاته. فلا الطاقات الماديّة وحدها كافية. ولا الطاقات المعنوية. ولا هما منفصلتان. بل إنّهما لتقومان على التفاعل والتكامل. ويمثّل الغيب المندسّ في ثنايا المجهول حدّا آخر. وهو، على ما يثيره من قلق وشكّ واستفهام، مثقل بالعديد من القوى اللاّزمة للوجود. وحسبنا

(86) المجوس. ج II. ص 36.
(87) المجوس. ج I. ص 355.
(88) Enquête ... op. cit - p. 64.
(89) المرجع السابق. راجع ص 20.
(90) المجوس. ج I. ص 282.
(91) المجوس. ج I. ص 298.

منه ما يهزّنا فيه من حنين جبّار إلى البدء، إلى الماضي السحيق، إلى هذا المعين الطّافح بالقيم الأصيلة الجوهريّة كالبراءة والمجانية والبدائيّة الّتي نحتاج إلى نفحاتها لمواجهة الحاضر واستصلاحه. أضف إلى ذلك الجنّة الغيبيّة الّتي يلوّح بها. فهي، سواء وجدت أو انعدمت، محرّك هائل إلى الكمال ونموذج أعلى نستهديه الرّفعة والسموّ ووازع يحول دون الحطّة والسّفالة. والموت نفسه، رغم بشاعته، إن هو إلاّ رمز إلى أنّ البعد الفردي المندثر باندثار الفرد ليس هوالأساس. إنّما الأساس الجماعة. وهي باقية أبدا. ومتى أدرك الفرد ذلك تفانى في خدمتها واقتنع بأنّها هي المجاز إلى بشريته وحَدَّ من نزعته الفردية. ثمّ إنّه لا بدّ للإنسان من أن لا يضيق بالحيرة والقلق. فهما قرينان للمنزلة البشرية. وفي استجابته لهما تنمية للتفاعل بين الذّات والعالم الخارجي وإثراء للنشاط الفكريّ الوجدانيّ وتذكير له بحجمه الحقيقي. ذلك هو الموقف الحكيم من الحياة. ومتى عمل به الإنسان استوت لمركبات وجوده دلالتها الجوهريّة. وانجلى وجه الغنم والحكمة فيها. وأصبحت مصادرَ لمتع عميقة بسيطة متعدّدة لاتصرفه عن نفسه بل تزيد من انشداده إليها. وهي الكفيلة بانتشاله من فقر القيمة المادية الّتي قصر عليها حياته وسعادته حتّى ضاقت عليه الحياة وامتنعت السعادة. كذلك هي الجنّة الدّاخلية القابعة في قفص الصّدر. وهي عنوان لتوازن الذات ولانسجامها مع الكون. وإن اكتشفها شيوخ القبيلة فلأنّهم هم الأقدر على هذه الرياضة العسيرة المؤديّة إليها. لقد علّمهم تجريبهم الطويل للوجود فرز اللّب من القشور. ونبهّهم إلى ما لكثافة الحضور في الذّات من جليل الفضل على الإنسان. ولكن «المجوس» وإن وضعت الجنّة في متناول اليد بتنزيلها لها في الصّدر لم يغب عنها حرج المنزلة البشرية. بل لعلّها ما أشارت إلى هذا الفردوس الدّاخلي إلاّ لحمل الإنسان على قبول البعد المأسويّ من وجوده والعمل على الإفادة منه والإقرار بضرورته لاستقامة الجانب الملحمي الممتع من الحياة. إنّ هذا الاجتماع المرير بين البؤس والسّعادة والفاجع والممتع هو السّمة الغالبة على الوجود. وهو الّذي تستمدّ منه شخصيّات الأثر الرّئيسية ملامحها وفلسفتها.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2005/49 ص ص 135 - 179

ظاهرة التكرير في العربية

" رؤية عرفانية "

بقلم : توفيق قريرة

قد يكون من الضروري في مستهلّ هذا العمل أن نذكّر بفكرة بديهية قد تنسى على بداهتها وهي أنّ الظاهرة اللّغويّة الواحدة قد تتغيّر معالمها النظريّة جزئيّا أو حتّى كلّيّا إذا ما غيّر منهج البحث فيها وتبدّلت زاوية النّظر إليها. ولن نعدم في الظواهر النحويّة العربيّة أمثلة كثيرة من النظريّات التي يمكن أن نراها من زوايا نظر أخرى قصد إعادة استقرائها وإعادة النّظر في كثير ممّا يعتقد أنّه فيها من المسلّمات.

تركيزنا في هذا العمل سيكون على ظاهرة عرفت في كتب النحو القديمة باسم التكرير وهو وجه من وجوه إعادة اللّفظ الواحد أوالمركّب مرّتين أو أكثر. واعتمادا على هذه الظاهرة - التي لم تحظ بكثير من العناية نبيّن ونحن نعتمد وجهة نظر لسانيّة حديثة كاللسانيّات العرفانيّة كيف يمكن. أنْ نراجع دونما اسقاط نتائج بات مسلّما بها في المسألة ونفتح بذلك هذا المبحث على مسائل هي إلى هذا الوقت معزولة عنها.

وسوف نعرض بشيء من الايجاز المقصود إلى رأي النحويين العرب في التكرير عامدين إلى إعادة ترتيب ما ورد أشتاتا في كتبهم وفق

معطيات بنيويّة ودلالية قد تكون مخالفة لما تعوّد النحويّون أن يطرحوه قصد توظيفها في المقاربة العرفانيّة cognitive للمسألة نفسها.

1 - التكرير في كتب النحاة العرب

مصطلح التكرير استعمله سيبويه في وسم العبارات المكرّرة في الجمل تكرارا هو من قبيل الاستنساخ اللفظي كالذي نجده مثلا في :

(1) جاء زيد زيد

أو الذي يوجد في بنى أخرى غير هذه التي سيستقرّ عليها الاصطلاح في كتب اللاحقين باسم التوكيد اللّفظي. ونحن نعرض في ما يلي كلّ الظّواهر التركيبيّة في العربيّة التي تشترك في سمة إعادة لفظ أو مركّب إعادة تامّة أو ناقصة.

توزّعت أصناف التكرير في كتب النّحاة على أبواب كثيرة منها ما وسم إعرابيّا ومنها ما وسم بنائيّا ومنها ما وسم دلاليّا وفي ذلك دليل على أنّ النحويّين لم يعتنوا بهذه الظاهرة باعتبارها مادّة تنظير واحدة بل نظروا إليها باعتبارها نماذج منخرطة في مادّة نظريّة عليا. وهذا اختيار لا نروم نقاشه وإنّما نناقش - في الإبّان - ما ترتّب عنه من نتائج كان لها أثر ما في تحليل الظّاهرة أو في تعليلها أو تبويبها وحتى في تقعيدها.

1 - 1- باب التوابع

كان أهم أنواع التكريرالتي لاقت من النحاة اهتماما هو المعروف بالتوكيد اللفظي كما في قولك :

(2) - ضربتُ زيدًا زيدًا

وسوف نرمز له بـ (أ ⇐ أ ¯) دلالة على أن عنصرا من الجملة (أ) قد حدثت إعادته بلفظه وبمعناه المعجمي مرتين بقطع النظر عن موقع تلك الإعادة وعن عددها.

وقد أدرج النحاة هذا الضرب من التكرير في باب التوكيد وهو أحد أنواع التّوابع وهو صنف موسومٌ إعرابيّا من خصائصه التماثل الإعرابيّ بين مكوّن أصلي في محله الإعرابيّ هو المتبوع ومكوّن فرعي فيه عالق به هو التابع. والحق أنّ التوكيد اللفظيّ يبدو غير متناسق من حيث التبويب مع بقية العناصر إذ ليس التناسُخُ الإعرابيّ بين التابع والمتبوع شرطا أساسيا بل ينبغي أن يكون التشاكل من جهة تكرير المثيل لفظا ومعنى سواءً أكان المكرّر مطابقا في إعرابه لسابقه أو كان التطابقُ من هذه الجهة مبطلا أو محيّدا neutralisé كما في إعادة الفعل في :

(3) - ضربتُ ضربتُ زيدًا [1]

إنّ صياغة النحاة القدامى للمبدأ المخصص للتوكيد اللفظي في بابه من الإتباع كان مما يفتقر إليه رغم إمكانه. فسمة الإتباع في التوكيد المعنوي والنعت والبدل والعطف إدخال الجملة في ضرب من الرتابة الإعرابية بإعادة المحل وعلامته الإعرابية وفي رتابة دلالية نسبية وذلك بأن يكون التابع في علاقة تسوير بالمتبوع (البدل، العطف) أو في علاقة وسمٍ به (النعت) أو في علاقة تطابق (توكيد معنوي) من غير أن تحدث تلك الرتابة في مستوى تماثل الألفاظ. لكن ما يميز التوكيد اللفظي هو حدوث الرتابة في مستوًى محليّ إعرابي ودلالي وكذلك في مستوى تماثل الألفاظ أيضا : أي في مستوى البنية العميقة وتعجيمها. يضاف إلى ذلك أن التوسعة غير مقصورة على المواضع الاسمية في الجملة بل على كل المواضع سواء أ كانت اسمية أم فعلية أو حتّى حرفية. فالقدرة الإستنساخية وهي قابلية العنصر المعجميّ في السلسلة التركيبية أن يكرّر

(1) لم يخف بعض النّحاة حرجهم من هذا التبويب وحاولوا كما فعل ابن يعيش (شرح المفصّل : 39/3) ربط الإتباع بالمعنى أصلا. ولكن هذا التخريج لا يحل الإشكال لأنّ الإتباع المعنويّ يبدو شأن كثير من العناصر الإسنادية كالمبتدا والخبر والنعت والمنعوت.

- قدرة شبه[2] تامة في التوكيد اللفظي[3] بحيث أنّ كل عنصر (ء) يمكن أن يكون له بواسطة الإستنساخ في السلسلة نفسها مناظر مطابق (ء') أو أكثر (ءن) كالتالي :

ج = ء + ب + جـ

← ء = ء ' + ء" +... ءن

1 - 2 - باب المركّبات

ذكر النحاة ضربا آخر من التكرير في باب "المركّبات" وهي أزواج من الألفاظ تركّبت تركيبا مزجيّا فصارت كاللفظ الواحد ولذلك بُنيت ومنه :

(4) - لقيته يَوْمَ يَوْمَ

وسوف نرمز لهذا بـ (أ ≈ϑ أ) حيث يدل الرمز (≈ϑ) على أنّ أصل العلاقة بين المتماثلين (أ ⇔ أ¯) المبنيين هي العطف في بعض الآراء فكأنّ الأصل لقيته (يومًا ويومًا) أو (يومًا فيومًا) وبني اللفظان المكرران لتضمن المركب معنى حرف العطف (ش. م 114/4).

ومن هذا الضرب من التكرير كذلك إعادة للفظين متماثلين صيغة مختلفين تعجيما كما في (4) :

(2) على - أنّ القدرة الاستنساخية وإن كانت تطرد في أغلب الأحيان في مكونات السلسلة الكلامية فإنها تمنع، حسب النحويّين، لأسباب شكلية كشدّة الإتصال والامتزاج والتّعلّق بين عنصرين تركيبيّين ويبرز ذلك في امتناع تكرير الضمير المتصل أو حرف الجرّ أو غيرهما مما اصطلح عليه الاسترباذي بـ "المكرّر غير المستقل" إلا في ضرورة الشعر (شرح الكافية 363/2 - 364).

(3) يتّهم كثير من العرفانيّن شمسكي بالقول بمركزيّة التركيب ويذهب بعضهم مثل يقول شمسكي ككلّ العرفانيين إنّ الإبداعيّة مسألة عرفانيّة ويراها في اللّغة تتحقّق في التركيب. وقد يرى غيره من مثل "جاكندوف" أنّ الابداعيّة.

(5) - لقيته صحرةً بحرةً

ونرمز لهذا المركب ب (أ $^{\vartheta}$ ≈ ب) بحكم أنّ اللفظين متفقان في أغلب الحروف وفي الصفة غير أنهمالا يتماثلان تماثلا تامّا في اللفظ ولا يتفقان في المعنى.

1- 3 - باب العطف

عند حديث النحاة عن توكيد المنكور - وقد منعوه في المعنوي وأجازوه في اللفظي - (3) ربطوا الصلة بين التكرير المفيد للتوكيد والتكرير غير المفيد له ففي قولنا :

(6) - أ - ضرب ضرب زيدٌ

ب - دكت الأرض دكّا دكّا (الفجر 21)

استفيد من (6 أ) توكيد الفعل بلفظه وأستفيد من (6 ب) توكيده بلفظ الحدث الذي هو منه وكرّر ذلك الحدث تكريرا لفظيّا فكان التوكيد بذلك لفظيا.

إلا أنه في تناولنا التّالي :

(7) - أ - قرات الكتاب سورةً سورةً

ب - وجاء ربك والملك صفّا صفّا (الفجر 22)

فان إعادة (سورة) في (7أ) أو إعادة (صفّا) في (7 ب) لا يفهم منه توكيد اللفظ بل تكرير المعنى، ويعني ذلك أن الثاني من المكررين غيرِ الأول في المرجع (انظر: شرح الكافية : ش.ك : 2/372-373). وتكرير المعنى يقتضي أن نؤوّل التركيب (صفّا صفّا) أو (سورةً سورةً) بإضمار حرف عطف يدل على أن المكرر غير الأول في المرجع الخارجي فكان الأصل :

- قرأت الكتاب سورةً فسورةً أو (سورةً ثم سورةً) بمعنى التعاقب في القراءة والاستقصاء فيها. وسوف نرمز لهذه البنية بـ (أ $^{\vartheta}$ ~ أ)

للدلالة على أن معنى العطف ليس مضمرا إضمارا بعيدا كالذي في باب المركبات (أ $\approx^{\vartheta}$ أ) بل هو أقرب منه تقديرا وأمكن استعمالا.

إن من شأن هذه الأمثلة أن تبين التعاون بين بنية التكرير (أ ⇔ أ) غير العطفية وبنيته العطفية (أ ~ أ¯) و (أ $^{\vartheta}$ ≈ أ). وقد انتبه النحويون إلى هذا التعامل في بعض الملاحظات نقتصر على إيراد إثنتين :

- الأولى ملاحظة بعضهم من أنه يمكن ردّ :

(8) - أ - أكلت رغيفًا رغيفًا
ب - قرات كتابًا كتابًا

إلى بنية (أ ⇔ أ¯) أي بنية التكرير اللفظي (ش م : 44/3)

- أما الملاحظة الثانية فتتعلق بتجويز أغلبهم إمكان الربط بين مكررين من (أ ⇔ أ¯) بأداة عطف صريحة واستشهدوا على ذلك بالبيت التالي :

(9) - الا يا اسلمي ثم اسلمي ثمت اسلمي
ثلاث تحيات وإن لم تكلمي.

(ش م 39/3)

وقال الاستراباذي : "قد يكون مع التأكيد اللفظي عاطف" (ش ك 368/2)

وذلك يعني أن البنية (أ ⇔ أ¯) صارت بنية من نوع (أ & أ¯) وفي ذلك مغالطة. فبنية العطف تختلف عن بنية التوكيد اللفظي في أنها ذات بنية تعلق نسقي hypotactic بمعنى أن تعليق عبارة بأخرى أو مركب بآخر يحدث بأداة ناسقة سواء أذكرت أم لم تذكر (كانت مقدرة) ولكن بنية التكرير بنية لانسقية paratactic بمعنى أن تعلق المكررين يكون من غير أداة (Halliday & Hasan : 1994, 222) والبنية العطفية قد تقترب من البنية التكريرية في حال غياب الأداة كما في :

(10) - جاء زيد، صالح، عمرو.

ويزداد قرب ما بين البنيتين في حال كون المتعاطفين لفظين مثلين :

(11) - جاءت، هند، هند، هند.

وأنت تقصد ثلاث هندات.

لكن بنية التوكيد اللفظي (أ ⇔ أ) لا يمكن أن تقرب من بنية العطف بمجرد ذكر الأداة كما في تأويل النحويين لـ (8). لأن الأداة العاطفة يمكن أن تقدر لكنها لا يمكن أن تغيب أي أن يصبح العطف لفظيا لا قيمة للأداة العاطفة فيه.

3 - التكرير بمعيار النحو العرفانيّ :

0 - 3 - تمهيد

يعتبر العرفانيون على النقيض من التّوليديّين (والبنيّويّين عمومًا) أن اللغة نظام غير مستقلّ non-autonomous system عن الملكات الذهنية والإدراكية أو بينهما علاقة جدلية حميمة (Fodor 95,18)، وليس الأمر كما سطّره البنيّون حين اعتبروا اللغة نظاما مستقلاّ بذاته autonomous system هويّة أيّ عنصر لغوي لا تتحدّد الاّ داخل ذلك النّظام.

فهناك في التصور العرفاني لغتان، لغة داخلية هي لغة الذهن langua mentis وأخرى خارجية external language هي التي بها ينجز الكلام ووجه الترابط بينهما يحدث "بأن يدور في الذهن ما يدور من أفكار ثم ترمّز في لغات طبيعية محلية وترسَلُ (بصوت مرتفع) إلى المتلقي" (Putnam ؛ 93; 830). وإذا كان من الممكن كما في تصور شمسكي الحديث عن نحوٍ كوني Universal grammar تخضع إليه جميع اللغات الطبيعية وفق مقاييس التغيّر Parameters أو جملة من المبادئ مبادئ Principals ؛ فإن ذلك غير مفيد بالنسبة إلى العرفانيين، فعندهم أن اللغة الذهنية وخصوصيتها أن تكون مفردة (إذ لكل ذهن لغته الخاصة به ؛ Nuyts & Pederson 1997,23) هي التي تتحكم في اللغة الطبيعية أو

الخارجية، بل قل إن بين اللغتين تراسلا فما يحدث على صعيد اللغة الداخلية التي تتحكم في التمثيلات الذهنية conceptual representations له صداه على صعيد اللغة الخارجية التي تنتج التمثيلات الدلالية semantic representations. وما دام الأمر على هذا الشكل من التراسل فإن الإبداعية creativity ليس محورها التركيب syntax كما يعتقد شمسكي بل محورها الإدراك (Lee : 2000,200) [4] وبلغة بعض العرفانيين فإن الفضاء الرمزي symbolic space وهو الفضاء الجامع بين الفضاء الدلالي semantic space والفضاء الفونولوجي phonological space هو تحقق للمدركات الذهنية بواسطة رموز صوتية وليس ذلك إلاّ وجها من وجوه التحقق الكثيرة التي تتمظهر بها تلك المدركات (Langaker,1987,76).

ومن هذا المنطلق جمع بعض العرفانيين بين النحوي والتصويري imagery فقيل إن البنية النحوية ترتكز على التواضع التصويري conventional imagery وهو تواضع يعكس قدرتنا على بناء وضعية مدركة بأشكال مختلفة (langacker opcit 138) وهذا التصور بعيد ولا شك عن قول التوليديين بأنّ بنية العبارات يحدّدها نظام شكلي من القواعد (أنظر David Lee, 2000, 1).

إن المفيد في النحو العرفاني هو كيفية بناء الرموز symboles الكاشفة عن البنية الذهنية الإدراكية وهذا البناء تتعاون عليه جميع مكونات اللغة على حد سواء فلا فائدة في فصل المكوّن التّركيبي عن الدلالي أو الصوتي عنه وإنما كل تلك المكونات في تعاملٍ غايته "جعل عمليات الرّمزنة symbolisation التي تمكن من الإنتقال من وحدات صوتية

(4) يتّهم كثير من العرفانيين "شمسكي" باعتماده على فكرة "المركزية التركيبية" ويذهب بعضهم مثل "لي" Lee إلى أنّه ربط الابداعية بالتركيب. إلاّ أنّ هذا القول يحتاج تبيينا، إذ يرى "شمسكي" ككل العرفانيين - أن الابداعية مسألة عرفانية ويراها تتحقق لغويّا في التركيب. وقد يرى غيره مثل "جاكندوف" Jackendoff أنّ الابداعيّة في اللّغة تتحقّق بشكل من التوليف المتوازي بين البنى اللغوية الثلاث الصوغية، التركيبية، الدلالية / المتصوّريّة.

مدخلة إلى وحدات دلالية مخرجة، جعلها صريحة" ,Michel Charolles)
(2/106,108 1999. وبناءً على هذا المعطى من النحــو العــرفــاني التجريبي خاصة، قال لنقكار "ن النحو يوفر أشكالا نموذجية [تستخدم] في التركيب المتتالي بين هياكل رمزية تمكن من تكوين عبارات رمزية مهيأة للتمثل شيئا فشيئا" (297 ,1991) وبناء على هذا التصور للنحو مثرى بتصوّرات أخرى، ندرس مسألة التكرير بما هي بنية رمزية ذات تمثيلات ذهنية متعددة، ويهمنا أن نطرحها من ثلاث وجهات نظر عرفانية :

- بنى التكرير المختلفة ومفهوما الأساس والجانب
- التكرير بما هو بنى طرازية ومحيطة
- دراسة الأثر السمعي من خلال بعض بنى التكرير.

3 - 1- الأساس base والجانب profile في بنى التكرير اللفظي :

لتوضيح هذا الزوج الأساسي من المفاهيم عند "لنقكار" يضرب هذا النحوي مثل الشكلين الهندسيين الدائرة والقوس. يعد القوس تمظهرا هندسيا مقتطعا من الدائرة وبذلك فهو من الممكن أن يدرك على أنّه مجموعة من النّقاط تتوزّع على شكل معلوم في مجال هندسي محدّد هو مجال الدّائرة ؛ فالدّائرة هي الأساس base أي المجال scope أو الميدان الأكبر الذي يتحدد في فضائه شكل القوس. وهذا الشكل لم يكن له أن يتحدّد من غير تبئير على جهة ما من الدّائرة هي المصطلح عليها بالجانب profile. والتبئير على جانب يصطلح عليه لنقكار بالتجنيب profiling فمن غير تبئير جانبي فإن الشكل يقودنا إلى دائرة ومن غير أساس لا نصل إلى القوس بل إلى خطٍ منحنٍ أو غير صادق الاستقامة (Langacker : 87, 18). وفيما يخصّ ميدان اللّغة فإنّ المفهومين يستعملان في العبارات من جهة كونها محمولات دلاليّة predications على حدّ عبارته (أي الوجه المعنوي للعبارة) وعنده فإن لكل محمول دلالي مجالا

يقع في نطاقه اختيار حيّز (أو ناحية region خصوصا في التعيين الاسمي) فرعي لتعيين شيء ما، فالمجال هو الأساس والمعين فيه هو الجانب. والجانب هو بناء على المثال السابق تركيز الإنتباه في إطار محمول دلالي Predication ويميز لنقكار في حديثه عن المحمول الدلالي بين المحمول الدلالي الاسمي nominal Predication الذي يعيّن شيئا بالتبئير الجانبي عادة على شيء ما ويضرب مثلا الاسم (أحمر) بما هو محمول دلالي يعيّن جهة في فضاء اللّون. وأمّا المحمول الدلالي العلائقي relational Predication (ص 214) فإن البؤرة فيه تقع على الروابط وتركز على الأحداث العرفانية التي يكمن فيها إدراك تلك الروابط (ص 216). فإذا بنينا على المثال السابق وقلنا (اللون الأحمر لون من الألوان) فإنّ التبئير لم يعد كما الحال في المحمول الاسمي على جهة واحدة في فضاء معيّن بل على عنصرين أو أكثر متمايزين يتمّ التبئير عليهما معا وعلى ترابطهما وهما في هذا المثال اللون الأحمر من جهة وبقيّة الألوان من جهة ثانية. والعلاقة بينهما هي علاقة جزء بكلّ. وعند الحديث عن هذا المحمول الدلالي العلائقي يستعين لنقكار بزوج من المصطلح هو المعلم Land Mark (LM) والمسار Trajector (t r). إذا كان مفهوم المسار يقتضي مفهوم الحركة ويدل في المحمولات الدلالية الفعليّة على حدث فيزيائي يتمثل في التحرّك في فضاء ما، فإنّه يستعمل أيضا حتى في العلاقات الثابتة لأنّه يدلّ في المحمول العلائقي على الطرف الخصوصي أو الجزئي الدي حدث عليه التبئير وهو الذي يصطلح عليه بالوجه figure وفي المثال أعلاه يمثّل "الأحمر" المسار في العلاقة بما أنّه وجه من وجوه لونيّة كثيرة. أمّا العلم فهو يعني المرجع الذي يتحدّد بالنسبة إليه المسار وفي المثال نفسه تمثّل مجموعة الألوان المعلم الذي يتحدّد بالنسبة إليها اللون الأحمر. Langacker : 1987; 214-18). وحين نقول في العربيّة :

(1 2) - (أ) - هند تشبه البدر

- (ب) - الخنساء فوق الرّجال

- (ج) - أنت دون أملي

فإنّ في الأمثلة الثلاثة علاقة تبئير جانبي بين طرفين الأوّل (وسنرمز إليه ب (أ)) هو المبتدأ في الجمل الثلاث والثاني (نرمز له ب (ب)) هو الخبر.

(أ) في كل الأمثلة أعلاه يحيل على المسار فهو في (12 أ) وجه من جانب الشبه وهو في (12 ب) وجه من جانب العلوّ وهو في (12 ج) وجه من جهة الدونيّة. وأما (ب) فإنه المعلم بمعنى أنه في كل الأمثلة يُقيّم بالنسبة إليه (أ) أو يتحدد.

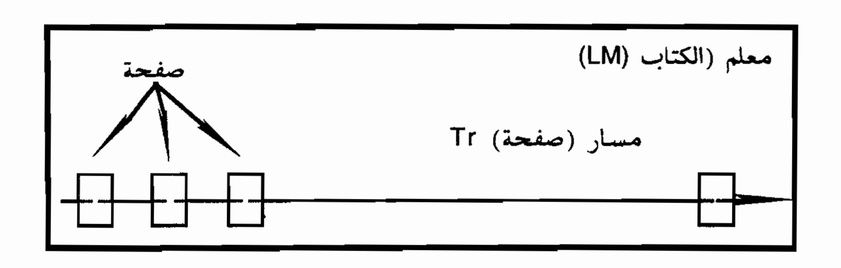
وبالإعتماد على هذه المعطيات نميّز لاحقا بين أنواع التكرير ونبيّن كيف أنّ كلّ بنية تحدد وفق نوع علاقة التبئير الجانبي - إن وجدت - وأن العلاقة بين المكررين في التركيب تختلف بإختلاف تلك العلاقة.

* البنية (أ $^{\vartheta}$ - أ $^{-}$) :

لنأخذ في إطار هذه البنية المثال التالي :

(13) - قراتُ الكتاب صَفْحَةً صَفْحَةً.

توجد في (13) علاقة جانبية relation Profiled بين الكتاب من جهة و(صَفْحَةً صَفْحَةً) من جهة ثانية. فالكتاب يمثل الأساس base وأما المكرر فيمثل الجانب، إذ هما الجانب الذي (أو الجهة region) تحدث فيه بؤرة الانتباه في ميدان (الكتاب) الدلالي. والكتاب في المركب اعلاه هو المكون المتصوري conceptual component الأكبر للصفحة التي تمثل مكونا متصوريّا جزنيّا أو فرعيا منه subcomponent (ص 87) وأفاد التعالق التركيبي بين الأساس والجانب تفكيك المكون المتصوري الأكبر إلى جزئياته تفكيكا زمانيا على محور الحدث (القراءة). وفي المثال نفسه فإن (الكتابَ) يمثل معلمّا LM إذ يتحدد بالنسبة إليه المركب المكرّر (صَفْحَةً صَفْحَةً) فهما المسار t r كما يجسده الشكل (1) التالي :

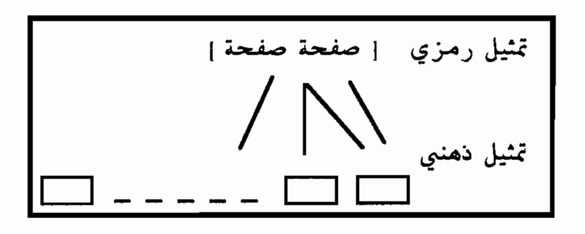


شكل (1)

إن العلاقة بين الأساس / الجانب تتمثل في أن عدد المكون الفرعي هو حاصل المكون المتصوري الكلي، فهي علاقة تجد أساسها على صعيد عددي. إذ إن المكون المتصوري الكلي يتألف من عدد متجانس من المكونات الصغرى. فالمجانسة اللفظية تحكي مجانسة مكونية للأفراد التي يتكون منها الكتاب. والتبئير الجانبي كان يهدف إلى النظر من جهة معينة إلى مكون أصغر من مكوّنات الكتاب دون الباقي (الأسطر، الفصول، الأبواب...). على أنه ينبغي أن نقول إن في هذه العلاقة عدم تناظر بين عدد المكون المرجعي الذي يتركب منه الكتاب وعدد الألفاظ المعينة له. العدد الأول غير معروف و العدد الثاني محدود في عبارتين. فإذا كان المقروء من الصفحات يمثل من الناحية التصوريّة حاصل عدد الصفحات نفسها :

ع = عدد صفحات الكتاب بالفعل = عدد الصفحات المقروءة = ن

فإن وصف الجملة قد إختزل العدد (ن) في مكونين مكررين هما عبارة عن عينة من العدد الحقيقي (ن)، وهكذا فإن (صَفْحَةً صَفْحَةً) من جهة العدد اللفظي لا تتطابق مع ما يفيده التعدّد المرجعيّ : هو اقتصادٌ في مستوى التمثيل الرّمزيّ (اللغوي) لا يتطابق مع اقتصاد آخر في مستوى التمثيل الذهني كما في الشكل (2) التالي :



وإذا كان التبئير الجانبي هو تركيز الانتباه في محور دلالي على جانب فيه معيّن (لنقكار. ص 187) فإن المثال (13) يمكن أن يدرس في سياق مقارنة مع إمكانات تبئير أخرى كما في (14) :

(14) - أ : قرأتُ الكتابَ صفحةً صفحةً
- ب : قرأتُ الكتابَ سطرًا سطرًا
- ج : قرأت الكتابَ فَصْلاً فَصْلاً
- د : قرأت الكتابَ بَابًا بَابًا

وهذه الإمكانات وغيرها تصب جميعا وفق العلاقة الجانبية بين المعلم (كتاب) والمسار (الصفحة - السطر - الفصل - الباب) في مقتضًى دلالي : (قراءة الكتاب قراءة تامة أو شاملة). إلاّ أنّ تفصيل الشمول مختلف باختلاف العلاقة الجانبية بين الوجه figure أو الأساس base والجانب. ويمكن القول في هذا السياق إنّ تأكيد هذا المعنى يقوى كلما كان الجانب اكثر جزئية وأكثر دقّة من غيره، ولذلك فإنّ (ب) أقوى بهذا الإعتبار من (أ) و(أ) أقوى من (د) و(د) اقوى من (ج) لأنّ درجة التبئير أقوى من غيرها.

وفي نفس البنية (أ $^{\vartheta}$ ~ أ ̄) يمكن ان نجد ضروبا أخرى لا علاقة فيها للمكون الأكبر - وهو الأساس بالمكون الفرعي وهو الجانب - بل إنّ التكرير يتعلق تعلقا آخر بمكوّن خارجي كما في (15) :

(15) - جاءَ ربُّكَ والملكُ صفًّا صفًّا.

إنّ الأساس هنا هو الحدث - المجيء - والمحدّد الجانبي هو المكوّن المكرّر (صفًّا صفًّا) والعلاقة بينهما تتحدّد في الفضاء الحدثي الزماني

فهي علاقة زمانية temporel relation. وفي هذه العلاقة الجانبية يكون المجيء هو المعلم land mark وكيفية تحققه ويُنصّ عليه في المركّب المكرّر هو المسار trajector ولكن المركّب نفسه يتكون من نقطة مرجعية ونقطة تتحدّد بالنسبة إليها : الأولى هي (صفّا) الأولى المحيلة على صفّ الإله والثانية هي عبارة (صفّا) الثانية المحيلة على صفّ (الملك)، فالأولى منهما هي المعلم LM والثانية المسار (Tr). واعتبارنا (صفا) الأولى معلمّا ثانيا (أو فرعيّا) نابعٌ منْ أنّه النقطة "المرجعية" التي يتحدّد بالنسبة إليها صفّ الملائكة، فهو البؤرة focus التي يتركز عليها الانتباه إلى حدث المجيء وهي المعلم الذي يوجّه حدث المجيء في الفضاء المكاني (الفضاء الزماني، فيه يقع الحدثان بالتوافق ولا وجود لبؤرة أو نقيضها).

فالفرق بين (14) و (15) في وظيفة المسار (ممثلا في المركب التكريري) الدلالية، ففي (14) دلّ المسار على معنى الجزئية داخل وضعية تعالق الكل بأجزائه.

وفي (15) دل المسار على معنى الجزئية ولكن في سياق تناظريّ بين هيأتين من تحقق الحدث الواحد (صورة مجيء الملك، صورة مجيء الإله). فالمسار في هذه الحالة أكد فكرة التوازي بين مشهدين، ومن ثمّ تكون العلاقة بين المكررين قائمة على التوازي asymmetrical relation ship. والمسار في الحالة الأولى أكد في الصورة معنى التكامل في الحجم بين المعلم Lm والمسار Tr.

* - البنية (أ $^{\vartheta}$ ≈ أ̄).

نمثل على هذه البنية بالأمثلة (16) :

(16) - أ : هُوَ جَارِي بَيْتَ بَيْتَ

- ب : قُلْتُمْ : كَيْتَ كَيْتَ

- ج : لَقَيتُه يَوْمَ يَوْمَ

في الأمثلة السابقة جميعا علاقات تبئير جانبي بين المكوّن المكرّر والمكوّن المتصوّري الذي جاء لتفصيله.أي بين الجوار وكيفيّته (16 أ) وبين القول ومضمونه (16ب) وبين اللّقاء وتواتره (16 ج) كلّ جملة تعيّن علاقة مبؤّرة جانبيّا profiled بواسطة مركّب التكرير.

المكوّن المكرّر في الأمثلة السابقة هو الوجه الذي يجسّم المسار في هذه العلاقة التي يكون فيها الجوار والقول واللّقاء المعلم، هذه العناصر تمثل الأساس base تتحدّد بالنسبة إليه العناصر المكرّرة.

إلا أنّ هناك عناصر كبرى يختلف بها المركب التكريري في هذه البنية عن غيره :

- البناءُ : ويطرح علينا تساؤلا نصوغه كالتالي : هل أن له علاقة بالتصور : أي هل من فرق بين : (16 أ) و (17) -

(17) - هو جاري بيتّا بيتّا.

- إحَالةُ المركّبِ المكرّر على بناءِ ذهني للمقام.

- لتناول المسألة الأولى نعود إلى رأي النحاة وخصوصا إلى ما انتهوا إليه من أن البناء يفيد في مثل هذا التركيب المكرر (وغير المكرّر) أن الجزء من المركّب هو كالجزء من الكلمة من جهة عدم إمكان استقلاله عن جزئه. ولهذا التلازم الإفتقاري (بمعنى افتقار الجزء من المركّب إلى جزئه) المختلف عن التلازم غير الافتقاري (الذي في (17)) صلة بالتلازم التصوري بين المكرّرين بما هما بنية دلالية (لا بنائية). فالجوار بما هو أساس دلالي مستفاد من التركيب - وبما هو مَعْلَمٌ في ذلك المركّب يتحدد بالنسبة إليه الجانب أو المسار في المركّب المكرّر - يكتسب درجة من التلاصق والاقتراب بالمركّب مبنيا أكثر من المركّب معربا، لأن هذا المركّب ($أ^{\vartheta} \sim أ^{-}$) يضمر فيه معنى العطف فيقِلّ في هذا المركب معنى الالتصاق ويحضر أكثر في ($أ^{\vartheta} \approx أ^{-}$) التي ينتمي إليها (16 أ).

ومن جهة أخرى فإن التعبير عن المعنى نفسه بطريق الإعراب قد يقود إلى صور ذهنية مختلفة باختلاف بناء الوضعية الموصوفة كما في الأمثلة التالية :

(18) - أ : هو جَارِي بَيْتًا بَيْتًا
- ب : هو جَارِي بَيْتًا لِبَيْتٍ
- ج : هو جَارِي : بَيْتَ فَبَيْتَ

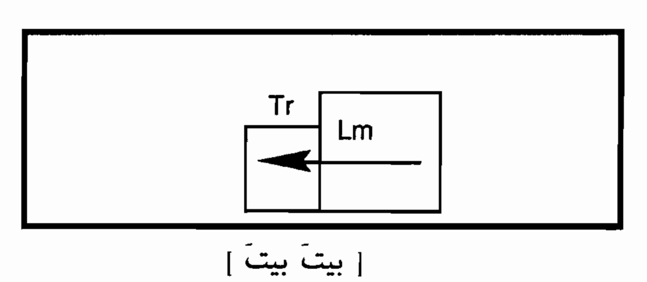
من ذلك أنّ العلاقة الجانبية بين الأساسي والجانبي وإن كانت ثابتة في هذه الأمثلة الثلاثة فإنها مختلفة في بعض الجزئيات بفعل الإعراب. ف (18 أ) التي نعدّها من بنية (أ ϑ~ أ˜) يستفاد منها مفهوم التجاور باستحضار حرف العطف المقدر الذي يفيد معنى التعاقب المكاني هنا بحيث يكون البيت الأوّل معاقبا للثاني.

و (18 ب) التي يختلف إعراب مكرريها (نصبًا فجرًا) يستفاد منه معنى التجاور بتقدير مشتق (مجاور ..) دالّ على معنى الجوار معجميا : وعندئذ نكون بإزاء تركيبين أحدهما يفيد الصورة السابقة ولكن بشكل مفصّل، وفي ذلك تأثير على العلاقة الجانبية فالمكرّر بما هو جانب يجد أساسه في المشتق المقدر أو المحذوف وليس في المذكور.

وأما (ج) فإنه ينتمي إلى بنية (أ ϑ أ˜) التي يذكر فيها حرف العطف فيفيد صراحة ما أفاده (أ) ضمنًا، لكن هذه الامكانات التي يلمس منها تغيير في بناء نفس الوضعية لا نظير لها في المركب المبني ؛ فالبناء يعطل إمكانات تركيب مختلفة لوضعية واحدة ويجعلنا نرى الوضعية من منظار وحيد ولهذا فإن حركة البناء (بيتَ بيتَ) في آخر المركب يمكن أن نراها علامة على إبطال تعدد امكاني لبناء الوضعية الواحدة بأشكال مختلفة.

- واما المسألة الثانية والمتصلة بالبناء الذهني للمقام فنراها خصيصة في هذا البناء التكريري ذلك أن (16 أ) مثلا يحيل على معنى الجوار

استنادا إلى تمثل ذهني لطريقة معينة من طرق تحققه . وهذه الطريقة تفترض بناء تصوّريا يستحضر شكلا من تشكل تحقق المقام المقصود. فالمتكلم ليس له معرفة سابقة، (أو من المفروض أن يكون كذلك) بالجوار وكيف تحقق مقاميا ولكنه مدعو إلى بناء نمط تصوري ذهني يكون فيه بيت المتكلم نقطة مرجعية ومعلما Lm وبيت مجاوره مسارا .tr وهذا ما يمكن أن يمثله الشكل (3) التالي :



[بيتَ بيتَ]

ويقتضي هذا التصور أن يكون (بيتَ) الأول في المركب المكرر بمثابة بؤرة الإهتمام التي يبنى عليها كل الموقع التصوري، ويكون (بيت) الثاني بعدا من أبعاده. على أن المقصود بالمقام المبني ليس ما يعبر عنه قيفون Givon باسم المقام وجها لوجه (175) face-to face situational context كالذي يستفاد من عبارات دالة على حضور. عياني / سماعي : في المقام (كالآن - هنا - أنا) بل هو مقام يمكن تسميته بالمفترض بناء على أنه ليس للسامع أثر ذهني جاهز عنه بل إنه يستحضره بناء على ذاكرة العمل working memory وتقوم ببناء ذهني غير قائم على معرفة عهدية به. وبهذا فإنّ (بيتَ بيتَ) ليسا لفظين إحاليّيْن في ذاتهما (كالآن / هنا ...) بل إحاليّتهما نابعة من دورهما في تخيل في هذا المركب.

وما يقال في (16 أ) يقال مثله في (16 ج : يومَ يومَ) وإن كانت الإحالية فيه أوضح والعبارات فيه أقرب إلى ما يعرف بالمشيرات المقامية deictics الدالة على الزمان. لكن (16 ب : كيتَ كيتَ) وهو ضرب خاص من هذه المكررات المبنية يعرف بالكنايات يدخل في باب

"المقام وجها لوجه" ويتطلب بناؤه معرفة عهدية بالمقام واستحضارا لما قيل فيه، فالمقام من تلك الناحية ليس مهما إلا بما هو إطار للمقال. وبناء على هذا الإختلاف فإن المكرّرين يعاملان معاملة واحدة وليس بينهما من فرق كالذي ذكرناه في (16 أ و ج).

على أن ما يشترك في بنية (أ $^{\vartheta}$ ≈ أ¯) من جهة بناء المقام سواء (كان وجها لوجه أم مفترضا هو الاعتماد على التصور المتواضع عليه conventional imagery لكن دائرته قد تضيق أو تتسع لتشمل كل مستمع قادر على بناء المقام اعتمادا على مدخل تصوري متواضع عليه.

ففي (16 أ) فإن دائرة المتلقي متسعة بناء على أن تصور المتواضع عليه هو ملك لكل من له قدرة على بناء تمثيلي لكيفيّة الجوار المتحدث عنه : بيتٌ يجاور بيتًا. فالبيت بما هو مدخل إلى هذا المشهد التصوري للمقام يبدو معرّى عن أيّة خصوصية يقتضيها تمثل مقام مخصوص فلفظ البيت إنّما هو رمز لجنس متصوّري لا غير.

لكن في (16ج) تضيق دائرة المتلقي القادر على بناء المقام بحكم جنوح العبارة المدخل إلى المشهد (يومَ) إلى تخصص واقتضاء المعرفة العادية بالمقام ؛ وفي (16ب) تبدو الدائرة أقل ضيقا لأن الكناية (كيْتَ كيْتَ) ليس فك شفرتها التصورية إلاّ لمن كان عارفا بالمقام ولا وجود لتقريب في بنائه كما في (16أ أو 16ج).

* البنية (أ ⇔ أ)

تختلف البنية (أ ⇔ أ) في الظّاهر (وفي ما سلّم به النّحاة العرب) عن بقية البنى التكريرية (أ $^{\vartheta}$ ~ أ)، (أ $^{\vartheta}$ ≈ أ) في أنّه لا وجود فيها لعلاقة تبئير جانبي profiling بين مكونيها ففي قولنا :

(19) - قرأتُ الكتابَ الكتابَ

فإنه لا يمكن وفق الظّاهر والمسلّم به أن ندعي أنه توجد بين الاسمين علاقة تبئير يكون بمقتضاها أحد المكونين بؤرة والثاني محددا

بالنسبة إليه. فظاهر العلاقة بين المكررين قائم على التماهي المطلق فليس بينهما اختلاف اعتباري perspective أو علاقة اندراج أو غيرها من العلاقات. لكن هذا القول ينظر إلى المركّب أعلاه من وجهة مكوّناته المعجمية أي بعبارة لنقكار من جهة البنية المكونيّة component structure أمّا النظر من جهة البنية المركبية composite structure فقد يفضي إلى أمر آخر.

بالاعتماد على البنية الدلاليّة نؤكّد أنّه لا يستفاد من البنية المكونية المكررة (أ ⇔ أ) أيّ تكرير دلالي أو اجترار للمعنى حتّى وإن كان يراد منه التوكيد. فبما أنّ المكرر لفظ لا يدل على مكرر ضرورة فإنّ العلاقة بين الاسمين المكرّرين (كتاب كتاب) يمكن أن تكون علاقة جانبية بحيث يلعب فيها اللفظ الأول دور الأساس - إذا ما كان دالاّ على النوع أو الجنس والثاني دور الجانب - إذا ما كان دالا على كتاب مخصوص يفهمه المتلقي عند التكرير.

وفي هذه الحالة كما في غيرها فإن أحد اللفظين من المركب يدل على المعلم والثاني على المسار بحسب ما يقتضيه التبئير الدلالي - التصوري على أحدهما. وما دمنا نتحدث في هذا الباب على التكرير بما هو فضاء دلالي لا فونولوجي فإنه من الممكن أن يكون مدخلنا إليه لفظا مغايرا معبرا على المعنى الأول كما في :

(2 0) - قرأت الكتابَ السِّفْرَ

حيث السفر تكرير دلالي للكتاب. أو كما في عبارة (بُرّ) في المثال التالي :

(2 1) - اشتريت قمْحًا بُرّا

التي يمكن أن تكون بديلا من إعادة لفظ قمح أو برّ بعينهما.

لقد تكون كل مركب من زوج من العبارات المترادفة.

- الكتاب // السفر
- قمحا // برّا

وهذا الترادف وإن حافظ على معنى المنصوب في الجملتين فإنه لم يكن تكريرا لدلالة سابقة فالإضراب عن لفظ يعيّن حقيقة وإبداله من لفظ آخر يعينها لا يدلّ على محافظة على نفس التصور بل إن في تغيير اللفظ مثيرا ينبه إلى تغيير ولو طفيف في التصوّر. ففي (35) مثلا يمكن أن يوازي الانتقالَ من لفظ (الكتاب) إلى لفظ (السِّفر) انتقالٌ داخل الميدان التعييني نفسه من جهة إلى أخرى : من جهة دالة على حجم عادي للكتاب إلى أخرى دالة على حجم أكبر له. فالانتقال كان باعتبار الحجم [5].

وفي (21) فإن الإنتقال من القمح إلى البرّ يوازيه انتقال يراعي تنوع اللغات العربية (القمح لغة أهل مصر والبرّ لغة أهل العراق : السيرافي ؛ شرح كتاب سيبويه ؛ 73/2) أو تنوع درجة الفصاحة [6].

إن تغير اللفظ قد وازاه تغير في وجهة النظر إلى عين الشيء وهذا ما يصطلح عليه العرفانيون بالاعتبار prespective والمهم في كل ذلك أن اللفظ قد دخل في علاقة جانبية صريحة مع مرادفه فكان اللفظ الأول في الجملتين (20) (21) الأساس ومرادفه الجانب وهو تبئير باعتبار الحجم أو بمراعاة اللغة ونوعها.

ونود أن نلاحظ من خلال هذا الضرب من التكرير الدلالي أن إرادة المحافظة على المعنى من خلال تنويع لفظ إنما هو من وجهة النظر العرفانية انتقال اعتباري داخل الميدان من جهة إلى أخرى لا يقل قيمة عن الانتقال من دائرة تصورية إلى أخرى وبهذا الانتقال يحدث ضرب من التعالق بين اللفظين المترادفين بحيث يرسم أحدهما صورة ذهنية ويكملها اللفظ الثاني وما يحدث بتنويع اللفظ يحدث بتكرار اللفظ ولكن بتنويع صوتي أو صوتمي آخر يدل على أن ما بين المثيلين انتقالا اعتباريا ما داخل نفس الميدان التصوري.

---

(5) لسان العرب ل ع 4/370 : السفر بالكسر الكتاب وقيل هو الكتاب الكبير.

(6) لسان العرب ؛ 55/4 البرّ أفصح من قولهم القمح 55/4.

3 - 2 - التكرير والطرازية prototypicality :

3 - 2 - 1 الطراز العام والطراز المحلي :

الطراز في رأي العرفانيين "عينة نموذجية" لصنف ما تماثله بقية العناصر من خلال ما يدرك فيها من تشابه يصلها به. ويستخدم مبدا الطرازية في المباحث التركيبية لاستخراج الأمثلة الجيدة عن المتصورات المستفادة بالتركيب. ويرى Fodor في هذا السياق أن الطرازية ينبغي أن تكون ثنائية القطب طرازية شكلية وأخرى دلالية (Fodor : 1998, 200).

وقد طرح فودور مسألة الطرازية التركيبية في إطار واسع هو العلاقة التفارقية بين محدودية القدرات التمثيلية الذهنية ولا محدودية المتصورات نفسها. وفي رأيه فلكي نجعل للمتصورات اللامحدودة حدودا ينبغي أن نرتكز على التركيب وما يستفاد منه من دلالة بأن نجعل لكل طراز دلالي تركيبه النمطي الخاص به (Fodor : 1998, 90).

ويتجه البحث في هذه الفقرة إلى استخراج الأبنية الطرازية للتكرير وما قد تفيده من دلالات نمطية.

على أنّه يستحسن التوقّف عند تمييز العرفانيين بين طراز عام global prototype وطراز محلي local prototype وهما تسميتان نستعيرهما من لنقكار (انظر السابق 381 - 383) لنصطلح بالأول على نوع يمثل في التكرير المركز الذي تتحدد بالنسبة إليه بقية الأنواع الطرازية حتى لكأنها محيطة بالنسبة إليه. ونصطلح بالاسم الثاني على ما يمكن أن يمثله نوع تكريري محيط أو فرعي بالنسبة إلى بنى تكريرية قريبة منه وفيها يمكن التمييز بين طراز محلي - وهو فرعي بالنسبة إلى العام - ومحيط فرعي تتحدد محيطيته لا بالنسبة إلى الطراز العام بل بالنسبة إلى ذلك الطراز المحلي.

لا يمكن أن تسعفنا نصوص النحاة برؤية طرازية للتكرير فحديثهم عنه كان مشتّتا متفرقا لا خيط يصل بين جميع ضروبه. لكن تركيز

النحويين كان على بنية التوكيد اللفظي (أ ⇔ أ¯) حتى لكأنها البنية المقصد التي تمثل أرقى شكل نحوي للتكرير. وبالرجوع إلى ما قالوه متناثرا في هذا الباب يمكن أن نجمع بعض العناصر التي تجعل من بنية (أ ⇔ أ¯) البنية الطرازية العامة لظاهرة التكرير.

- التكرير صريح وغير صريح والأصل (النمط) الأول وهو ما نجده في البنية (أ ⇔ أ¯) (ش. م : 39/3)
- التكرير لفظي ومعنوي أو لفظي فقط والطراز هو الأول وتمثله البنية نفسها.
- التكرير يكون بالعطف أو من دونه والأصل أن أسماء التأكيد لا يعطف بعضها على بعض (ش. م : 40/3).
- التكرير يكون بإعادة جزء المكرر (معنى) أو بإعادة معناه كاملا والأصل هذا الأخير.
- التكرير يكون بإعادة السابق لإزالة الوهم والغفلة عن السامع، هذا أصل فيه ويدرك من البنية (أ ⇔ أ¯)
- التكرير يكون في الأسماء والأفعال والحروف والجمل وكل كلام (ش م 3/41) ولا يكون ذلك إلاّ في (أ ⇔ أ¯)
- التكرير يكون بإعادة لفظين متماثلين من جهة المحل الإعرابي والوظيفة النحوية وهذا لا توفره بالتمام إلاّ البنية (أ ⇔ أ)

إن هذه الشروط التي تصنع الطرازية العامة لظاهرة التكرير يمكن أن تختزل في ما اصطلحنا عليه بالاستنساخ الذي يظهر في مستوى البنى الرمزية اللغوية كلها (الصوتي ـ الدلالي ـ الإعرابي ـ التركيبي) وفي مستويات البنى التمثيلية الذهنية بأن يقصد من إعادة المثيل تنشيط نفس الصور الذهنية الموجودة سلفا بواسطة الذاكرة (القصيرة المدى أو الطويلة ...).

لكن الاستنساخ التركيبي ـ المكوني وإن كان تاما في مستوى تطابق البنى التركيبية والمكونية المكررة في حيز تركيبي معيّن فإنه من الصعب أن يكون كذلك في مستوى إدراكي لان الغرض من التكرير ليس إحداث تعطيل في مستوى معيّن من مستويات تمثيل الرسالة المسموعة لمجرد التعطيل، بل إن الغرض منه لفت الانتباه إلى المكرر حتى يصبح بؤرة الرسالة.

3 - 2 - 2 - *الطراز والمحيط في بنية* (أ ⇔ أ¯) :

يمكن تحديد البنية الطرازية المحلية local prototype والمحيطة بها اعتمادا على مقياسين هما التجاور بين المكررين وعدم التجاور من ناحية وعدد المكرر من ناحية ثانية .فمن جهة موقع المكرر فإن الأصل في التكرير أن يتجاور المتماثلان تجاور التصاق وتتابع ولا يفصل بينهما عنصر. ذلك أنّه لو افترضنا أنّ لنا متتالية (أ . ب . ج) وسوف نكرر فيها عنصرا وحيدا هو (أ) مرتين فإن التكرير يمكن أن يتخذ أربعة مواضع مختلفة كالتالي :

(2 2) ـ أ : أ أ ب ج.
ب ـ ب : أ ب أ ج.
ج ـ ج : أ ب ج أ.
د ـ د : ب أ ج أ.

فالطراز هو (أ). إذ إنّه لاعتبار إعرابي أو محلي يُقتضى أن يتتابع المكرران لأنهما يقعان في نفس المحل الإعرابي ويشغلان إذا ما كانا اسمين الوظيفة نفسها ... ونحن نصطلح على هذا الضرب بالتكرير التتابعي، ونصطلح على (22 ب و ج) بالتكرير غير التتابعي (ب : د) تقاطعيّان و(ج) دائري أو مغلق.

لكن اجتماع المكررين في محل إعرابي واحد ليس من وجهة نظر عرفانية إلاّ نتيجة وأما السبب فينبغي أن يرد إلى علل تصورية إدراكية

نحن نجدها في هذه الحالة في مفهوم الانتباه attention، وهو عملية ذهنية تقتضي تركيز آلة إدراكية (السمع - البصر) على شيء بعينه على حساب غيره من العناصر. وبالانتباه يحدث توجيه الذهن إلى ما لأجله حدث التكرير في الكلام. والتركيز الذي يعتمد على إعادة المكرر تضعف درجته كلما كان الفاصل بين المتماثلين المقصود تكريرهما متسعا ولذلك فإن (22 أ) يمثل النمط الذي يحقق أقصى درجات الانتباه وفيه تكون الذاكرة في أقصر مداها.

ونحن إذا ما نظرنا إلى عنصرين متعاملين هنا : عدم الاستقلال بين عناصر البنية المركبّة وحاجة كل عنصر فيها إلى أن يتعلق بما يجاوره من ناحية وتدخل الذاكرة التصريحيّة Declarative Memory بشقّيها (ذاكرة دلاليّة Semantic Memory ومرحليّة Episodic) [7] في وصل عناصر المركبات بعضها ببعض وخصوصا عند الحذف أو التقدير أو الإضمار ... من ناحية ثانية، إذا نحن نظرنا إلى هذين العنصرين اعتبرنا أن تأويل المكرر في (22 ب) أو (22 د) تختلف عن تأويله في (22 أ).

يتفق أغلب النحويين على أن (23 أ) و (23 ب) متساويان :

(23) - أ : قد ثبت قد ثبت زيدٌ أميرا

- ب : قد ثبت زيدٌ أميرا قد ثبت (أنظر مثلا سيبويه : 125/2)

وتساوي البنيتين راجع في رأي النحويين إلى أن المكرر واحد في المثالين، فموقع المكرر بذلك غير مفيد ويقتضي ذلك أن البنية (أ ب أ) تساوي البنية (أ أ ب). وهذا لا يتماشى مع طرحنا للمسألة فالتحويل الموقعي للمكرر قد أدّى لا إلى إعادة الفعل ومؤكده (المركب الفعلي)

(7) الذاكرة التصريحيّة هي قسم من الذّاكرة البشريّة تجمّع جملة من التمثيلات الدلاليّة أو المرحليّة التي يمكن أن تخزّن في الذاكرة طويلة المدى وأن تقبل المعالجة في ذاكرة العمل. ومن أمثلتها : مفردات لغة معيّنة، المتصوّرات، الصّورالذّهنيّة، مراحل من السيرة الذّاتيّة.. (انظر : G.Tiberghien, Dictionnaire des sciences Cognitives p171)

وحسب بل إلى إعادة كل مكونات الجملة (الفعل والفاعل والمنصوب تمييزا) ولكن العنصرين الأخيرين قد حذفا لوضوحهما في السياق، ولن يتم الكلام دونهما فقد صارا متعلقين بالفعل ومؤكده ومخزنين في الذاكرة ويصعب أن يدرك السامع للجملة (23 ب) الفعل من غير هذا التعالق الحادث بين العناصر جميعا في ذهنه.

وبناء على هذا التصور فإن المقارنة أو التقارب ليس بين (23 أ) و (23 ب) بل بين هذه و(23 ج) التالية :

(23) ـ ج : قد ثبت زيدٌ أميرا قد ثبت زيدٌ أميرا

والفرق بين (ج) و (ب) أن الأولى تمت عناصرها والثانية قد قدر بعضها واعتمد على الذاكرة القصيرة المدى لتتميم المقدر وبناء على هذا المعطى قال النحاة القدامى ان المقدر كالمذكور.

ولنا أن نثني بمثال آخر لتأكيد الفرق بين البنية التتابعية الطرازية والبنية غير التتابعية المحيطة ذكره صاحب الكتاب (125/2) وغيره من النحاة :

(24) - وَأَمَّا الذين سُعِدوا فَفي الجَنَّة خَالِدِينَ فِيهَا. (هود ؛ 108)

يرى سيبويه أن التوكيد اللفظي في هذا المثال هو في حرف الجر ومتعلقه (فيها)، وبناء على المعطى السابق القاضي بتساوي التكرار التتابعي مع غير التتابعي فإن الوجهين التاليين متكافئان :

(24) ـ ء : .... ففي الجنة خالدين فيها.

(24) ـ ب : .. ففي الجنة فيها خالدين.

ونحن نرى أن ما يفضي إليه التكرير التتابعي لا يفضي إليه غير التتابعي ذلك أن قراءتنا لـ (24 ء) تؤدي بنا إلى أن نعتبر الظرف المكرر إما راجعا إلى تحديد معنى وجود الغائبين (الذين سعدوا) أي هم في الجنة

مستقرين، وإما راجعا إلى معنى خلودهم وهذا ما نوضحه بالاعتماد على الشكل التالي :

(24 ء َ) : [هُمْ (في الجنةِ في الجنةِ) خالدين]

تكرار معنى الاستقرار

(24 ء ً) : [(هُمْ في الجنةِ) (في الجنةَ خالدين)]

ظرف الإستقرار ظرف الخلود

فهاتان القراءتان ممكنتان في حال تتابع المكررين. لكنّ إمكانا واحدا وارِد في (24 ب) أي في حال عدم التتابع الذي هو نص الآية، إذ سيكون الظرف فيها متعلقا بالخلود في الجنّة في حين يتعلق الظرف الأول (في الجنة) بمعنى الوجود والاستقرارفيها :

(24 ب) : [(هُمْ في الجنة) (خالدين فيها)]

فضاء الاستقرار فضاء الخلود

إن المثال (24ء) ليوضح كيف أن النمط التتابعي في البنية (أ ⇔ أ َ) هو الطراز بحكم أنه من الممكن أن يتوفر على التحليلين أعلاه ولا يتوفر (24 ب) إلاّ على تحليل واحد لذلك يعدّ محيطا بالنسبة إليه.

فإنّ من الواجب وبالإضافة إلى مراعاة موقع المكرر في تحديد البنية الطرازية والبنية المحيطة أن يراعى عدد المكرر لنفس الغاية. فإذا كانت بنية التوكيد اللفظي مفتوحة نظريا على اللانهاية (+ ∞) فإن ذلك الإمكان الرياضي غير وارد في أيّ إنجاز فعلي للكلام. فالتكراريّة محدودة عددا في أي استعمال لعبارة مكررة وعموما فإن العدد المثنّى في التكرير هو العدد النمطي في أي بنية (أ ⇔ أ َ) والعدد المثنّى وإن كان وسطا بين المفرد والجمع فإنه عند النحويين أوّل الجمع فلا تعني اثنينيّة اللفظ بالتالي

حصرا للعدد بل مدخلا للتعدّد. وزيادة عدد المكرر على الإثنين (ما به تخرح البنية من الطراز إلى المحيط) يكون بحسب اقتضاء الزيادة.

إن التعدد في البنية المكررة (أ ⇔ أ ¯) قد يصبح محطّ ¯ الاهتمام وبؤرة الانتباه في بعض الاستعمالات التي يكون من المفيد التوقف عندها وفيها فإنّ الانتباه الذي ذكرناه سابقا والحادث بالتبئير على المكرر لا يراعي فقط دخول الخطاب في إعادة مبرّرة بل يراعي كذلك عدد المكرّر. بل إنّ العدد ليصبح هدف جلب الانتباه ولا يكون للعدد هذا التركيز إلاّ إذا كان مفيدا أو بالأحرى متواضعا على إفادته. ويمكن أن يكون العدد المكرر مواضعة ذهنية بين جماعة ثقافية معينة. وفي هذا السياق فإنّ بؤرة الانتباه لسيت مقتصرة على ما يريده المتكلم المستعمل للتكرير بل ما يريده من خلال المواضعة الثقافية التي ينتمي إليها ونحن نعتمد الأمثلة التالية لتوضيح هذه الفكرة.

(25) - أ : اللهُ أكبرُ اللهُ أكبرُ

- ب : أنتِ طالقٌ طالقٌ طالقٌ

- ج : .... فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطلٌ (من حديث نبوي شريف).

في المثال (25 أ) يكون عدد المكرر مقنّنا إذا تعلق الأمر باستعماله في مقام الأذان وليس للمؤذّن أن يخرج عن هذا العدد المقنّن إذ ليس عدد المكرر مفيدا إلاّ في اطار هذه المواضعة الثقافية المعينة. فالانتباه هنا ليس مركّزا (في ذهن المقبل على الصلاة مثلا) على العدد بما هو كمٌّ تكراري لمثيل بل إنّ التركيز ينصبُّ من خلال العدد على أشياء خارجة عنه، وقد يسمّى هذا الضرب من التكرير المنصّب لا على العدد بل على الهدف منه (خارج الرسالة) بالإنتباه الموجه بالغاية goal-governed attention Brinek Ingar, Pragmatics 2/266 وعن هذا الضرب من الانتباه يقول إنقار : "في هذه الحالة فإن تبئير الإنتباه

attention - focusing لا يستنتج بواسطة الموضوع subject نفسه بل يكون مُثارا بالمحيط ويقود إلى عمل مخصوص. فالهدف يوجّه الانتباه" (السابق) ويرى أنّ هذا الضرب من الانتباه الذي يوجّهه الهدف لا يقود إلى اتّجاه متين خطر في الكلام، وفي المثال أعلاه (25 أ) فإن الإنتباه لا يقود إلى اتجاه غير مألوف فالمنتظر أن يكون العدد المثنى نهاية المقطع من الآذان حتى ينتهي كله فالإنتباه يركز من خلال عدد هذه المكررات الثنائية قطعة قطعة وعبر محور زمني إلى إنتهاء الآذان لبداية الصلاة وهذا هو الهدف الذي يوجه الانتباه إلى عدد المكرر في جميع مقاطع الآذان ويرى "برينك انقار" أن الانتباه يمكن على العكس من ذلك أن يركز على اتّجاه إلى محور اهتمام كبير وعندها يكون الانتباه قصْديّا فيه نية محددة سلفا لذلك الانتباه. ففي (25ب) فإن التركيز على عدد العبارة المكررة (طالق) يمثل بؤرة الانتباه الأكبر ؛ وهذا الانتباه توجّهه نيّة قصديّة عند الناطق بالجملة ويواضعه عليها المتلقّي لها. فإن توقف العدد عند اثنين كان في الطلاق رجوع وإن تجاوزه إلى ثلاثة لا يكون معه رجوع. فموضوع الانتباه وهو العدد ومحوره الطلاق وهما موضوع الإدراك في هذا السياق يرتكزان على مواضعة ثقافية معينة بين الناطق والمُجْرَى عليها هذا النطق. وعندئذ يصبح العدد في هذه الأرضية الإدراكية - وهي ثقافية - شيئا متواضعا عليه يحدد سلفا مقصد الرسالة ويوجّهها.

هذا الكلام يستقيم إذا ما قرئ (25 ب) في ظل الثقافة القديمة ولكنّ العدد لم يعد له هذا الميزان في إطار كثير من المواضعات الثقافية العربيّة الحديثة ؛ فالعدد لا ينشئ الطلاق سواء أكرّر أم لم يكرّر.

أمّا إذا نظرنا إلى المثال (25 ج) فإن ثلاثية العبارة المبطلة للنكاح لا تبدو مفيدة أو منشئة بذاتها لهذا الإبطال أو التحريم ؛ ولكن العدد يُقرأ في ضوء أرضية ثقافية يرمز فيها عدد المكرر هنا أو في (25 ب) إلى الابطال والتحريم. فنمطية العدد المكرّر نابعة من رمزية المتصوّرات في المرجعية الثقافية المخصوصة.

إننا نصل من خلال هذا إلى ما وصل إليه بعض البراغماتيين من العرفانيين من أنّ فعل الكلام يتقاطع فيه النفسي والاجتماعي لأنّ الفضاء الذهني فضاء متعدد الأبعاد.

3 - 2 - 3 - البنية (أ $^{\vartheta}$ ~ أ¯) :

تعدُّ هذه البنية الاقرب إلى البنية النمطية العامة (أ ⇔ أ¯) بحكم أن الاتّفاق حادث في أغلب العناصر (النمط - معنى - إعراب) ومختلف في المرجع.

ولقد ميزنا في الفقرة السابقة من المبحث بين نوعين متحققين بهذه البنية

(26) - أ - جاء ربّك والملك صفّا صفّا.

- ب - قرأت الكتاب صفحة صفحة.

ونحن نعتبر (26ب) بنية طرازية و (26 أ) محيطة لأنّ المكررين مترابطان في (ب) أشدّ الترابط على شاكلة الترابط بين متجاورين في بنية (أ ⇔ أ¯) ولا وجود لإمكان حذف أو تقدير كما في (أ). فلا يمكن ان نؤوّل (ب) بتفكيكه إلى تركيب كالتالي :

(27) - أ : قرأت الكتاب صفحةً (أ)

- ب : قرأت الكتاب صفحة (أ¯)

فالعنصران (أ ⇔ أ¯) لا يفصلهما كما في البنية التكرارية التتابعية عنصر أو أكثر يقوّي إمكان الحذف والتأويل لسدّ شغور المنقوص. لكن (أ) في المثال أعلاه يقبل القسمة التي في (28) كالتالي :

(28) - أ : جاء ربك صفّا (?) [= في صف]

- ب : جاء الملك صفّا (?) [= في صف]

فكأن أصل التركيب جملتان متعاطفتان حدث في إحداهما حذف واختزال لعب العطف دورا هاما فيه كالتالي :

- عطـــف جُـمـع فيه بالأداة الصـريحة ϑ بين مكونين إسناديّيْن مِثْليْن (ربك / الملك)

- عطف جـمع فـيـه بالأداة المقـدرة $\vartheta^{\sim}$ بين مكونـين اسناديين مـثلين مُـعَـجّمَيْن تعـجيما واحـدا همـا (صـفّـا / صفّا) وهذا مـا يجـسّده الشكل التالي :

(2 9) . أ : جاء ء صفّا

[جاء (ء ϑ ب) صفا $\vartheta^{\sim}$ صفا]

. ب : جاء ب صفّا

وهكذا نرى أن التكرير اللفظي إنما هـو أثر لتكرير تركيبي أعمّ كان العطف فيه مـتـحكّما في توالد البنية بالتناسـخ من غيرها. وما دام الأمـر مـوكولا في أصله إلى التـنسيق فـإن التمـاثل اللفظي أو البنيوي/التـركيبي لا يحيل عـلى تمثل تصوري بحكم أن الاخـتلاف المرجعيّ أمـر ثابت من أوّل مكوّن في التـركيب وهو الفعل وصـولا إلى آخر مكون هو الحـال (صفّا). فالتكرير الذي يلحظ على سطح البنى اللغوية يحـيل من جهة التصور على ضربين من المشـهدية التصويرية احداهما عامـةّ فيهـا رتابة وتكريرٌ لحدث واحـد وهيئـة واحـدة وأخرى خـاصـة تختلف باخـتلاف طرق تحقيق ذلك الحدث من جهة فاعله وتموقعه على المشهد التفصيلي (صفّـا).

على أن كلامنا السـابق لا ينبغي حـمله على التنميط البنيوي داخل هذه التـركيبـة التكريرية (أ $\vartheta^{\sim}$ أ) فليس مـجـرد التـشـابه في تـنظيم العناصـر يقود إلى الانتماء إلى نفس النمـط كما يؤكد ذلك المثال التالي (30) :

(3 0) - جاء النّساءُ والرجال فردًا فردًا

هذا المثال يبـدو في الظاهر مندرجا في بنية (جاء ربك والملك صفّا صفّا) لكن تحليله باعتمـاد نفس النهج المجرى على هذا المثـال لا يجعله ممكنا إذ إنّ ذلك يقود إلى لا نحوية المثال :

(31) - أ - * جاء النساء فردًا
- ب - * جاء الرجال فردًا

ولا يمكن أن يعد بالتالي اختزالا متخذا الشكل النمطي التالي :

* جاء (ء ϑ ب) فردًا ϑ ~ فردًا

وإنما يرتبط (ء & ب) معًا بالمركب المكرّر بعنصريه جميعًا إرتباط الجنس بأفراده الخارجيّة ولهذا فإنّا نجده مندرجا ضمن نمط (قرأت الكتاب صَفْحَةً صَفْحَةً).

وبالمثال (31) نؤكد على أن التنميط لا يعتد بتعاقب البنى النحوية كما يعتدّ به الهيكليون بل على العكس من ذلك تساهم البنية الواحدة في بناء وضعيّات ذهنيّة متخالفة. على أنّ ذلك لا يمنع من أن نقول إنّ الرؤية العامة التي يمكن أن تستفاد من البنية التكريرية (أ ϑ ~ أ¯) تكون موجهة إلى تفصيل أنواع جنس مقدر أو مذكور بذكر أفراده الخارجية ذكرا لا يقصد به الإحاطة الذكرية (استنفاذ الألفاظ المطابقة له عددًا) بل الاحاطة الذهنية الرمزية فالعدد المثنى يضحي بحق رمزا للجمع النهائي المتطابق مع الأفراد الخارجية للشيء المفصّل.

أما إذا تطابق العددُ مع أفراده الخارجية كما في (26) فإن ذلك يجعل الرؤية حصرية فيتقيد المشهد بالرمز اللفظي الموضوع له.

3 - 2 - 4 - البنية (أ ϑ ≈ أ¯) = المركبات / الكنايات

يمكن التمييز في صلب هذه البنية بين ثلاثة ضروب فرعيّة :

- الضربُ الأوّل يتفق فيه المكرران من جهة اللفظ بنية و تعجيما ومن جهة المعنى ولكن يختلفان من جهة المرجع ومثاله (هو جاري بيت

بيت) ونعتبرهذا الضرب الطراز في بابه بحكم أن العناصر الرابطة بين المكررين فيه أكثر من المفرّقة.

- أما الضرب الثّاني فإنّ اللفظين المكررين يلتقيان في البنية (من جهة وزن الكلمة) وفي أغلب الحروف ويختلفان في لفظهما والمهم عند بعض النحويين أن يتفقا في الوزن وفي الحرف الأخير (ش.ك : 367/2) وليس مهما ههنا أن يكونا مبنّيينْ أو مُعْرَبَيْن رغم أن البناء يقوي الانتماء إلى البنية (أ $^{\vartheta}\approx$ أ') والاعراب يضعفه ومثاله (لقيته صَحَرَةْ بَحَرَةْ) وسنرمز لهذه البنية المحيطة الأولى بـ | أ $^{\vartheta}\approx$ ب + | كناية على تغير العنصر من جهة التعجيم و (+) يشار بها الى وجود المعنى على خلاف البنية اللاحقة.

- وأما الضرب الأخير فان التكرير فيه لا يدرك لا في المعنى ولا في المرجع فكلاهما معدوم ولكن يدرك في الوزن ومثاله (هو حسنٌ بسنٌ) وهذا الضرب وسابقه يطلق عليهما بعض النحويين اسم "الإتباع" (السابق). والغرض من هذا النمط الثالث حسب النحويين "تزيين الكلام لفظا وتقوية معنى" (ش.ك : 367/2) وحتّى وإن كان المكرر مثل (بَسَنٌ) في المثال السابق عديم المعنى في العربيّة وإنّما يكتسب معناه من هذا التجاور. ويمكن أن نرمز لهذه البنية المحيطة الثانية بـ | أ $^{\vartheta}\approx$ ب - | التي لا يحمل العنصر المكرر (ب) فيها أيّة قيمة دلاليّة في ذاته (لهذا رمزنا إليه بالعلامة -).

إنّ البنية المحيطة الأولى والثانية ترتبط بالطرازية من جهة الدلالة بما نسميه هنا الإحالة المبهمة أو الذاتية ؛ وإن كنّا قد بينا جزءا من الإحالة المبهمة في عنصر سابق فإننا نعود الى المسألة نفسها من جانب آخر وهو جانب طرازية المعنى والتصور.

إن البنية (أ $^{\vartheta}\approx$ أ') يختصّ التكرير فيها في الأصل بالإحالة المبهمة أو شبه المبهمة فالإحالة المبهمة تكمُنُ في تكرير ظرف مبهم من جهة

مرجعه الأصلي مرتين (كما في يَوْمَ يَوْمَ) وهو لا يحيل على (يومين) مبهمين كما قد يدل عليه تأويل المركب العطفي (يَومٌ فَيَوْمٌ) و إنما يدل على إضافة يوم مبهم منكور إلى يوم آخر مبهم هو نفسه منكور و بهذا يصبح من الملائم موافقة بعض النّحاة القدامى في اعتبار أنّ اصل التركيب إضافة (يَوْمَ يَوْمٍ). فالابهام جاء من إضافة الشيء إلى نفسه وكان الإبهام يزول لو أضيف إلى يومٍ معرف (يوم الأحد) ولكن إرادة الإحالة على مرجعٍ مبهم غير معروف إلا لمن له معرفة عهدية به هو الذي جَعَلَ المتكلم يجنح إلى هذا الضرب من الإضافة؛ فالقصد من الاضافة [8] هنا ليس التبيين بل عكسها و هو الابهام.

فعمل الذاكرة (أثناء العمل أو القصيرة المدى) غير مفيد في مثل هذا التركيب و الذاكرة طويلة المدى غير مفيدة بدورها في إعادة بناء المشهد إلا إذا كانت على علم عهدي باليوم المقصود. فهذا المركب يلعب من هذه الجهة لا دور التوضيح و التبيين بل دور حصر المشهد وقَصْرِه على عدد محدود من المتلقّين فاللغة تقوم بدورٍ انتقائي إشاري ههنا.

وفي البنية (أ $^{\vartheta}$ ≈ أ) فان الإحالة يمكن أن تكون شبه مبهمة - أي أقلّ إبهاما - في أمثلة أخرى (بيْتَ بيْتَ) التي يفترضُ أن تكون مؤسّسة ولو على سبيل افتراض امتلاك المشهد على معلومٍ هو الذي وسمناه سابقا بالمَعْلم.

لكن درجة الابهام تقل بالنسبة الى البنية المحيطة الأولى [أ $^{\vartheta}$ ≈ ب +] إذ الإحالة فيها لا تتم عبر ظرف مبهم بل عبر ظرفين معلومين لا يمكن أن تقوم العلاقة فيها على الإضافة - كما افترضنا في السابقة - ف (صحره بحره) يفترض التعالق بينهما الجمع بالتعاطف فدرجة الإشارية المبهمة في هذا المركب قليلة.

(8) نحن نقول اليوم في تونس تركيبا تكريريا قريبا من هذا وهو (نهارِتْ النّهارْ) حيث يدل التركيب الإضافي على مرجع مبهم غير معلوم إلا عهديّا .

وتزداد درجة الإبهام الإحالي في البنية المحيطة الثانية | أ $^{\vartheta}\approx$ ب - |
التي لا يحمل العنصر المكرر (ب) فيها أيّة قيمة دلالية في ذاته ف (حسنٌ بسنٌ) يبرز فيه التعالق العطفي حتى إنّه من الممكن أن يحذف العنصر الزائد فان لم يحذف فانه يكتسب معناه من تعالقه بالعبارة الأولى.

وهكذا فان البنية كلّما قبلت أن تؤوّل بالعطف وقبلت الإعراب كان الإبهام فيها أقل وكلّما كانت على هامش العطف قابلة للتأويل بالإضافة كان الإبهام فيها أكثر. وهذه هي التي نعتبرها بنية نمطية في (أ $^{\vartheta}\approx$ أ) بحكم أن الكلمة كالجزء من أختها وأنها تستعمل في سياق الإحالة المبهمة. ولكن جميع المركبات المنتمية إلى هذه البنية تشترك فيما نسميها بالإحالة الذاتية sui-référence بمعنى أن الكلمة تتحدد دلاليا ومرجعيا بإحالتها على نفسها.

وأقصى درجات هذه الإحالة في (أ $^{\vartheta}\approx$ ب-) التي تستمد العبارة (ب-) هويتها الدلالية وبالتالي المرجعية من (أ) العنصر السابق لها.

3 - 2 - 5 - التكرير الاستعاري :

لا يمكن أن نُغفِلَ ونحن نتحدث عن هذه البنى التكريرية الطرازية والمحيطة نمطا نادرا ولكنه مندرج بالضرورة في هذا الباب ونضرب له المثالين التاليين :

(3 2) - أ - رايتُ بدْرًا بدرًا في جماله.
- ب - كاد يزيدُ يزيدُ الطين بلّة.

العلاقة بين اللفظين المكررين هي علاقة تشاكل لفظي لا غير يمكن أن نطلق عليه مصطلح التماثل الشكلي Homomorphisme وبه نعني تماثلا في مستوى البنية اللفظية الظاهرة والبنية الصرفية كذلك وهو تماثلٌ جاء في الظاهر من نطق عبارتين ليس بينهما توافق دلالي نطقا واحدا.

ففي (أ) فان (بدْر) الأول تعني اسما علما والثانية تعني الكوكب وهما في محلّين إعرابيّين مختلفين (المفعول الأول والثاني).

وفي (ب) فان (يزيد) الأول علم والثاني فعل مضارع مرفوع الأول في محل رفع بما هو اسم لفعل المقاربة والثاني في محل نصب بما هو خبر للفعل نفسه.

ويمكن التمييز بين ضربين من هذا النوع من التكرير على أساس نسقي syntagmatique إعرابي محلي فصنف منه يقع المكرران المتماثلان فيه في نفس المحل الإعرابي كما الشأن في المثال (أ) ونرمز له بالشكل التالي [أ ⇔ أ]. وصنف ثان لا يشترك المكرران فيه في نفس المحل الإعرابي وهذا شأن (ب) ونرمز له بـ : [أ ⇔ أ].

كما يمكن التمييز بين المكررين على أساس جدولي paradigmatique من جهة تعيين نوع المكونين المتماثلين أهما اسمان كما في (أ) أم هما اسم وفعل كما في (ب).

وبناء على هذين التمييزين النسقي والجدولي سوف نعتبر المثال (أ) بنية طرازية بحكم أن الأصل في المكررين التماثل محلا والتماثل صنفا. وأما المثال (ب) فمحيط به لأنّ مكونيه لا يتماثلان جدوليّا لا محلا ولا صنفا. فبنية (ب) بنية محيطة بالنسبة إلى بنية (أ) الطرازية. وهذا الضرب من التكرير يطرح اشكالين :

- أولهما يتصل بتماثله تماثلا تاما مع بنية (أ ⇔ أ) فليس يعرف - إلاّ اعتمادا على سياق أو مقام - هل أن (أ) أعلاه من بنية التوكيد اللفظي أم من هذه البنية التي وسمناها ببنية التكرير الاستعاري.

ولكن هذا الأشكال يمكن أن يحل على أساس مقارنة توزيعية بين بنية (أ ⇔ أ) والبنية الاستعارية وتتمثل في أنّ الاختلاف المحلي - الجدولي التام او شبه التام الذي هو سمة هذه البنية والاتفاق المحلي - الجدولي التام بين

مكونات (أ ⇔ أ) يجعل توزيع هذين المكونين توزيعا ممكنا وفق جميع المتغيرات الإعرابية أو المحلية أو غيرها من العلاقات النسقية ؛ ولكن توزيع مكوني البنية الاستعارية هو توزيع محدود بحيث لا يلتقي المكونان المتماثلان التقاء تاما (نعني تشابهما من جهة الإعراب والصيغة والتعجيم) حين يحدث وقوع في نفس المحل الإعرابي أو يحدث تشاكل لسبب إعرابي (النقص الإعرابي من "يزيد" علما) بين المكونين المتفارقين في الاصل.

فإذا كان من الممكن أن نقول وفق بنية (أ ⇔ أ)

(3 3) - رايت بدرًا بدرًا - جاء بدرٌ بدرٌ - مررت ببدرٍ بدرٍ

فإنّه من غير الممكن أن نقول وفق البنية التكريرية الاستعارية جميع الامكانات السابقة فالإمكان الأول فقط نحوي :

(3 4) - رايت بدرًا بدرًا - * جَاءَ بَدْرٌ بَدْرٌ - * مررت ببدرٍبدْرٍ

كذلك الأمر بالنسبة إلى تقليب المثال (ب) أعلاه داخل البنية الاستعارية :

(3 5) - جاء يزيد يزيدُ - * رأيت يزيدَ يزيدَ - * مررت بيزيدَ يزيدَ

- أما الإشكال الثاني - وفيه نطرح قضيّة تسمية هذا الوجه التكراري بالاستعاري - فمُتَمثّل في العلاقة الدلالية بين اللفظين المكررين بما هما وحدتان معجميّتان. فالتكرار حادث في هذه البنية بين لفظ حقيقي و آخر استعاري أو قل إن التجانس واقع بين لفظ في استعماله المعجمي الأصلي و آخر في استعمال متطور عنه ونحن نعالج هذه القضية هنا من منظار طرح العرفانيين لمسالة الاستعارية metophorism.

يرى العرفانيّون أنّ الاستعارة هي إدراك ميدان من التجربة بواسطة ألفاظ ميدان آخر ويضيفون أنه، وفي أيّ مجال استعاري، يمكن أن نميّز

بين الميدان المصدر source domain والميدان الهدف target domain الميدان المصدر يكون في العادة ميدانا حسّيا والميدان الهدف يكون ميدانا مجرّدا. ففي قولنا مثلا :

(هو حقا شخص بارد) أو (قد رحّب بنا ترحيبا حارا) فإن الميدان المصدر هو معنى اللمس والميدان المرجع هو أقصى درجات متصوّر الحميمية تجريدا. ويرى جنسُون Johnson أن الاستعارة ليست طريقة من طرق الكلام بل من طرق التفكير أيضا (1987 : 127-37) وفي نفس هذا الاتجاه يذهب Langaker إلى أنّ "الاستعارة تصور بشكل رائع التمازج بين الاعتبارات الثقافية والعرفانية" (Pederson & Nuyts 1997, 241) وفي المثال (32 أ) أعلاه فان (بدرًا) الثانية تنتمي إلى ميدان هدف هو ميدان يدل على متصوّرمجرّد : الجمال وشدّته وتعكس في آن طريقة من التعبير هي قاسم ثقافي مشترك يجعل إدراك الجمال الأقصى يقترن بالكوكب الطبيعي.

لكن العبارة الاستعارية (بدْرًا) الثانية تحضر في سياق المثال نفسه جنبا لجنب مع عبارة أخرى مستعملة هناك استعمالا استعاريا فهي تعيّن ذاتا علما ولكن تربطها بها صلةٌ معجمية تفيد بأنّ هذا الاسم مستمدّ من ذاك أو أن تسمية الذات باسم (بدْر) هوتوسيع لمجال وسم الخارج بهذا الاسم. فالعلاقة بين (بدر) الأولى و(بدر) الثانية علاقة استعارية من هذه الجهة وبلغة العرفانيين فان المثال (32 أ) قد جمع جمعا نسقيّا بين لفظ من الميدان المصدر (بدر الثانية) ولفظ من الميدان الهدف (بدر الأولى) وتركبا بشكل خالف فيه التركيب أصل العلاقة المُوَاضَعيّة بين اللفظين. فما كان لفظا منتميا إلى الميدان المصدر صار منتميا إلى الميدان الهدف والعكس. فهذا الانتقال بين الميدانين جدوليا.

ونسقيا هو ميزة هذا الضّرب من التكرير وليس كذلك الشأن في (أ ⇔ أ) ففيها ينتمي العنصران إلى ميدان واحد لا نقلة فيه ولا استعارة.

أما في المثال (ب) فان الانتقالية من استعارية إلى أخرى لم يحدث بل حافظت العبارات على تعالقها الاستعاري الأول.

- يزيدُ : ميدان مصدر = فعلا

- يزيدُ : ميدان هدف = اسما علما مشتقّا من الفعل المضارع المرفوع.

وهكذا فان ميزة هذا التكرير الجمع بين لفظين بينهما تعالق استعاري في مستوى المواضعة غير التركيبية والطريف فيه أن التركيب يجمع بين ميداني الاستعارة الهدف والمصدر كليهما ولا يحدث ذلك في الكلام الاستعاري العادي. لكن ماذا يفيد هذا الجمع (المائل إلى التكرار) بين ميدانين الأصل فيهما أن يتعاملا تعاملا ذهنيا لا ذكريّا ؟

لمناقشة هذه المسالة ينبغي لنا أن نعود إلى المثال (أ) أعلاه بمقارنته بنماذج أخرى لها صلة دلالية به.

(36) - (أ) - رأيتُ بَدْرًا بَدْرًا
- (ب) - رايت الرجُلَ بَدْرًا
- (ج) - رايت بَدْرًا قمرًا في الجمال
- (د) - رايت بدرًا بحرًا في الكرم

الفرق بين (36 أ) و (36 ب - ج - د) في الاختلاف المرجعيّ واللّفظيّ بين المستعار له التّمثيل ولفظ الاستعارة في (الرجل/البدر ؛ بدر/قمر ؛ بدر/بحر) من ناحية والاتفاق اللّفظي دون المرجعيّ في (بدر/بدر) من ناحية ثانية. وليس الأمر في (36أ) مجرد مجانسة لفظية بتكرار متماثلين بل يتعداه إلى ما هو أبعد منه وهو خلق ضرب من التجانس التصويري بين متصور بشري (بدر) و آخر طبيعي (بدر) والتجانس التصويري الذهني يمر من خلال إيماء إلى التشارك اللغوي لا في اللفظ بل في ما وراءه نقصد المواضعة وما يمكن أن يحيل عليه

اللفظان من تراسل دلالي. فاللفظ الاستعاري هنا يحيل إحالة ذكرية على اللفظ غير الاستعاري ليكسبه دلالته الاستعاريّة وليذكّر أنّ اشتقاقه منه هو نوع من إكساب الدلالة الاعتباطية (بدر) الأولى معناها الحقيقي عبر المرور بالاستعارة : فـ (بدر) ما سمّي كذلك إلاّ لاستحقاقه تمثيله الذهني. فالتمثيل الذهني الذي يحيل عليه (بدر) العلم أعيد إلى اصله التمثيلي الذهني الأول نعني ذاك الذي يحيل عليه اسم الكوكب (بدر).

وكذلك الشأن بالنسبة إلى المثال (32 ب : كاد يزيد يزيد الطين بلّة) فإن المقصود من الجملة إقامة صلة بين متصورين قد أكسبهما الاستعمال تباعدا وغربة فأريد إرجاع أحدهما بتقريبه من الثاني. ففي التذكير بالاشتقاق تذكير بما بين متصوّر الحقيقية ؛ المتصوّر الأصلي ؛ ومتصوّر الاستعارة المتطوّر عنه من صلات.

أننا إزاء إحالة ذاتية sui-reference بين العبارة الدالة على الحقيقة والعبارة الدالة على المجاز بشكل آخر:إحالة اشتقاق أو اتساع في المواضعة.

إن العلاقة الاستعارية التركيبية الصريحة كالتي عرضناها في هذه البنية التكريرية تدفع إلى التفكير في شأن العلاقة الاستعارية الذهنية غير الصريحة فالتصور الذي يستفاد من الجملة (أ) هو تقريبا نفس التصور الذهني الذي حفّز على استعمال لفظ (بدر) لتعيين الاسم العلم بعد أن اختص بالكوكب. لكنّ التحفيز الاستعاريّ في المثال أعلاه آنيّ والتحفيز الثاني زماني ضارب في القدم.

وأخيرا فان حديثنا عن الاستعارية أو المجاز في مثل هذا التركيب ينبغي أن يكون مختلفا عن حديث النحويين عن الاستعارية في التركيب (أ ⇔ أ¯) فعندهم أن ذلك التركيب جاء لدحض المجاز و إثبات الحقيقة اسناديا وعندنا أن هذا التركيب (أ ⇔ أ¯) جاء لدحض الحقيقة و إثبات المجاز، أو قل لتأكيد ادعاء التجاور الدلالي الذهني بواسطة المجاز.

4 – التكرير في بنية (أ ⇔ أ¯) والأثر السّمعي

لا يقلّل "لنقكار" Langacker من شأن البنية الصوتمية فهي عنده ليست شكلا للمعنى أو وعاء لهُ بل هي شأنها شأن البنية الدلالية متصوّر فعلي. "فبما أن اللغة - كما يقول - هي كيان عرفاني فإن الدّوال ينبغي أن ينظر إليها لا على أنها مجرد معطيات فيزيائية بل على انّها معطيات فيزيائية نفسية" كذلك (Langacker 87, 78). وما دام الفضاء الصوتمي مندرجا في إطار المتصوّرات concepts فإنه من غير الملائم أن نواصل اعتباره - على غرار الطرح اللساني المألوف - خارج دائرة الدلالة يقول : "ينبغي أن ينظر إلى الفضاء الفنولوجي (الصوتي) على أنه قسم من الفضاء الدلالي" (Langacker 87, 79). وفي سياق حديثه عن الفضاء الصوتمي يطرح "لنقكار" مفهوم الانطباع السماعي impression auditory وهو مفهوم أساسي في تفسير كيف أن الأصوات وحدات إدراكية وأنّ "التمثيل العرفاني للعبارات اللغوية نابع في أغلبه وبشكل مباشر من (هذه) الانطباعات السماعية ولا ينبع إلاّ بشكل غير مباشر فقط من الأمواج الصوتمية التي تنشئ هذه الانطباعات" (السابق 78).

ودراستنا للانطباع السمعي سوف تتناول اعتمادًا على البنية التكريرية (أ ⇔ أ¯) الوحدات النطقية ما فوق المقطعية المصاحبة للنطق بالعبارات المكّررة وهي النّبرة أو (النغمة / التّنغيمُ). فيفترض أن يصاحب كل تكرير للعبارات التالية في الأمثلة المذكورة نبرة.

(3 7) - جَاء زيدٌ زيدٌ
(3 8) - رأسَكَ رَأسَكَ

كلّ بنية مكرّرة حدث التّكرير فيها بتماثُل صوتي يظهر في إعادة نفس الصواتم المكونة لكل عنصر لغوي ولكن أيّ عنصر مكرّر تصاحبه نبرة ليست هي بالضرورة النبرة المصاحبة للعنصر الأول. فإذا كانت البنية الفنولوجية (الحرفية - الحركية) بنية معادة ومستنسخة فان البنية

الفنولوجية النّغمية ليست بالضرورة كذلك والأجدر بها ألاّ تكون كذلك. فيصعب أن يكون نطقنا للفظ الواحد في موقتين مختلفين تناظريّا. وبناء عليه فان التغيير يحدث في البنية النّبرية للمكرّر ومنه يحصل الانطباع السمعيّ. فما يتولد في الإدراك إذن متصوران أحدهما ناجم عن النطق بالعبارة (رأسَك) مثلا و الثاني ناجم عن النغمة أو النبرة المصاحبة للنطق بها.

ولو أخذنا المثال (38) لوجدناه ينطق باستعمال طبقات نغميّة مختلفة يمكن ان نذكر النماذج التالية منها و سنرمز بـ (') للنبر المرتفع و بـ (") النبر المرتفع جدّا و بـ (_) للمنخفض.

(38) - أ - (راسَك) ' (رأسك) "
ب - (راسك) " (راسك) '
ج - (راسَك) ' (راسك) ' _

إن الانتقال من طبقة نغمية إلى غيرها يوازيه في مقام التحذير الذي يستعمل هذا المركب المكرّر انتقال من كيفيّة إدراك للوضعية الموصوفة إلى كيفيّة أخرى وذلك بمفعول التأثير الحاصل بالانطباع السّمعيّ الموازي لكل طبقة.

ففي (38 أ) مثلا يحدث ارتفاع في المنحنى الصوتي يجعل الوضعية الموصوفة تدرك وكأنّ فيها تطوّرا سريعا في محور الخطر ينبغي أن يوازيه ردّ فعل سريع وفوري لتجنبه فالنبر المرتفع (') في لفظ الأول لا يحمل نفس الشّحنة التنبيهية التي يحملها مجانسه في اللفظ الثاني إذ هو ذو نبر مرتفع جدًّا (") ففيه تقوى الشحنة التنبيهية لتدل على دنوّ أكثر للخطر من المحذّر. وعلى النقيض من ذلك فانّ (38ب) يتخذ فيها المنحنى الطبقي للصوت شكلا تنازليا بحيث أن الشّحنة التنبهية المستفادة من الانطباع السمعي تقلّ بين المثلين المكرّرين ويوازي ذلك على صعيد التصور أنّ الخطر قد زال (ابتعاد النّافذة المفتوحة فجأة عن الرأس)

أو أنّ الخطر المحذّر منه قد حدث (النّافذة قد اصطدمت بعد بالرأس ولا فائدة من التحذير).

وهكذا فإن الابراز في الطبقة النغميّة يوازيه كما يرى ذلك فودور Fodor "إبراز إدراكي perceptual prominence" .(Fodor : 1995, 172)

على أنّ الانطباع السمعيّ الذي يصاحب النّطق بالمكرّر و هو في هذا السياق بنية نغمية ذات منحنى تصاعدي تنازلي، لا يوازيه في مستوى الإدراك إبراز (أو إخفات) إلا إذا كان الذّهن قد خزّن بعد هيأة سماعيّة - يصطلح عليها لنقكار بالصورة السمعية auditory image يقتضيها ذلك الترميز الصوتي المتمثل في الطبقة الصوتيّة النغميّة فعند سماع هذه الطبقة أو تلك يحدث ضرب من تنشيط activation لتلك الصّورة السّماعيّة المخزّنة وهي صورة تمثل جزءا مما اصطلح عليه التصوير التّواضعي conventional imagery وهو غير التواضع الذي تقتضيه العبارات المعجمية وأنما يقتضيه الأثر السّمعي الناجم عن الطبقة النظميّة.

وقد يحدث أن تكون الصّورة السمعية المذهّنة idéalisé ذات أشكال متصوّرية منمّطة stéréortypiques schémas بفعل العادة الاجتماعية الخاصة بجماعة لغوية معينة ونحن نضرب على ذلك نماذج من التكرير المستعمل في اللّهجة التونسية وما يصاحبه عادة من نغمة نمطية تبدو وكأنها جزء من المواضعة الجماعية :

(3 9) - بَرّ ، بَرّ ، برّ (حرفيّا : واصل .. تقال في سياق تذكّر أحد المتحاورين لأمر كان ينساه أو هو غافل عنه فانتبه إليه عند المحاورة ..)

(4 0) - يزّي، يزّي (حرفيا : يكفي، يكفي : تقال في سياق الإنكار أو الاستثبات ..)

يرى القائلون بالتعاملية الاجتماعية social interactionists بأن العمليات الذهنية العرفانية والبيولوجية لا تفهم إلا في سياق التعامل الاجتماعي المشبّع بالدلالة (أنظر : Trevor Harley : 2000 , 77) وذلك يعني أن النبرة المصاحبة للنطق بالتكرير أعلاه، قد اكتسبت بحكم التعامل الاجتماعي بعدًا إدراكيا صار مخزونا في ذهن الأفراد وفي ذاكرتهم طويلة المدى. فإذا نطق المكرر بشكل نغمي معيّن اقتضى صورته المخزّنة في الذهن.

ومن جهة أخرى قد يقودنا ذلك إلى القول بأن الانطباع السمعي المصاحب للنطق ببعض المكرر قد يؤثر في مستوى تمثل اللفظ المعاد فيمكن أن نصل باللفظ الواحد وبالنغم المصاحب المختلف إلى دلالة مخالفة.

فلو عدنا إلى المثال (37) وأنجزنا اللفظ (زيد) الثانية بنغمة مختلفة عن الأولى مصحوبة بإشارة (بالرأس، باليد ...) نريد أن نفهم بهما (بالنّغمة المغيّرة وبالإشارة) من نعني (بزيد) حين نلحظ بنطقنا الأول لهُ أن المتلقي أنكره عندها يحدث إنطباعٌ سماعيّ من النغمة الثانية مختلف عن الإنطباع السّماعيّ الحاصل من النغمة الأولى المصاحبة للفظة الأولى : الانطباع الأول يؤدي إلى إنكار والثاني إلى معرفة بمن يكون (زيد). فكأنّ بينهما (زيد - زيد) تقابلا تامّا من جهة التّعيين. على أنه ينبغي أن نفهم الإشارة المصاحبة للتنغيم الثاني لا على أنها مؤثّر مستقلّ بل على أنها مؤثّر مندمج مع النغمة، فلنقكار يعدّ الانطباع الحاصل منهما معًا بعدًا آخر للانطباع السمعي فيقول : "هناك بعد آخر .. يدمج الأحاسيس الحركية kinesthetic sensations المصاحبة للحدث النّطقي في سياق الانطباع السمعي" (Langacker, 87, 78).

خاتمة :

لقد ساعدتنا بعض مكتسبات العرفانيين على الوصول إلى نتائج مختلفة وأحيانا مقابلة لما استقرّ في التفكير النحويّ حول الظّاهرة التي وسمناها بالتكرير.

فبالاعتماد على تمييز "لنقكار" بين الأساس والجانب بيّنّا كيف أنّ المركّب التكريري بمختلف ضروبه يمكن أن يدخل عنصراه في علاقة تبئير جانبي بحيث يكون أحدهما المعلم والثاني المسار فضلا عن دخول المركّب جميعا في علاقة مماثلة مع بقيّة عناصر الجملة. على أنّ تفصيل هذا التعالق قد يختلف من بنية تكرير إلى أخرى بل قد تفيد البنية الواحدة تمظهرات متنوّعة من بناء الوضعيّات الذهنيّة والتمثيلات.

ومن جهة ثانية اعتمدنا مفهومي الطراز والمحلّ لنصنّف مختلف بنى التكرير مرتكزين في ذلك على قول "تايلور" بإمكان التمييز بين طرازيّة شكليّة وأخرى دلاليّة فحاولنا أن نميّز في كلّ بنية تكريربين نمط هو الطراز وتشكّلات أخرى محيطة مبرزين أنّ لكلّ بنية طرازيّة أو محيطة ما يمكن أن ترتبط به من تمثيلات.

وأخيرا نظرنا من خلال بعض البنى المخصوصة كيف أنّ للبنية النبريّة دورا مفيدا في تكسير الرّتابة التي تفرضها "البنية الرمزيّة" المكررة. وهذه الفكرة تندرج في سياق اتجاه طريف لا يفصل كما هو مألوف بين الدّوالّ ومدلولاتها بل يجعل الأصوات بما هي آثار سماعيّة مفيدة في مستوى التصوّر والإدراك.

لم تكن هذه غير نماذج من محاور اهتمام تخفي أخرى كالعلاقة بين التكرير والذّاكرة مما يبدو أثره في دراسات بعض العرفانيين كجاكندوف (Jackendoff : 2000, 61-63) ففيها يمكن أن تثار قضايا كدور الذّاكرة الطويلة المدى والقصيرته في بناء التمثيلات اللّغويّة المرتكزة على التكرير.

المصادر والمراجع

- سيبويه : الكتاب ؛ تح. عبد السلام محمد هارون ؛ بيروت ؛ دار الجيل ؛ 1991.

- ابن يعيش : شرح المفصّل ؛ دار صادر ؛ د.ت

- الإسترباذي : شرح الكافية ؛ تعليق يوسف حسن عمر ؛ منشورات قار يونس ؛ بنغازي 1996

- Fodor Jerry A : Concepts, Claredon Press, Oxford; 1998
- Halliday + Hasan : Cohesion in English, 13 imp. Longman ed. London-Newyork 1994.
- Jackendoff RAY: Foundations of language; Oxford university press; 2002.
- Lancker Ronald W. : Foundations of cognitive grammar; Sanford university press, California 1987.
- Lee David: Cognitive linguistics, an introduction, Oxford university press UK 2001.
- Nuyts Jan + Eric Pederson (ed): Language and conceptualization, Cambridge university press; New york 1997.
  Cognition : n 9/2-2001, pp 329-80 &. Pragmatics
- Putnam Hilary : Representation et réalité. trad. de l anglais : Claudine Egel -Tiercelin; Gallimard. Paris 1990.
- Taylor John R : Linguistic categorization, 2 ed. Oxford 1995.
- Tiberghien Guy (dir) : Dictionnaire des sciences cognitives; ed. Armand Colin; Paris 2002.

توفيق قريرة



حوليات الجامعة التونسية - عدد 2005/49 ص ص 181 - 205

شعريّة الرسالة الإخوانيّة من خلال رسالة الهناء لأبي العلاء المعرّي

بقلم : أحمد السماوي

I - مدار البحث

لقد غلبت شهرة المعرّي (363 - 449 هـ) شاعراً شهرتَه مترسّلا [1]، وغلبت شهرة رسالة الغفران شهرةَ غيرها من الرسائل، خاصّة منها تلك التي حُقّقت بأخرة من الزمن أو تلك التي مضى على تحقيقها وقتٌ طويلٌ شأن رسالة الهناء [2] الإخوانيّة. والرسالة الإخوانيّة جنس فرعيّ في أدب الرسائل، تشترك في هذه الخصيصة مع الرسالتين الوعظيّة أو الدينيّة، والديوانيّة أو السلطانيّة. وقد تمحّض مصطلح الإخوانيّات «للدلالة على مجال من مجالات التخاطب بين الشعراء والكتّاب المتكافئين في المرتبة الاجتماعيّة (...) وجاوز التخاطب الإخوانيّ الأغراض الناظمة لمعاني الإخوّة والصداقة إلى أغراض أخرى (...) هي

(1) تحقّقت للمعرّي شهرتُه شاعرا رغم ضخامة آثاره النثريّة. انظر صلاح كزارة، آثار أبي العلاء المطبوعة، دليل وراقي (بيبليوغرافي)، مشروع شامل لآثار المعرّي الشعريّة، ضمن **ندوة أبي العلاء المعرّي**، معرّة النعمان، 24 - 27 تشرين الثاني، 1997، وزارة التعليم العالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة، دمشق، سورية، (د.ت.)، الجزء الأوّل، ص 33.

(2) **رسالة الهناء**، تحقيق كامل كيلاني، القاهرة، مطبعة الاعتماد، 1944. وسيكون معتمدي على طبعة بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الرابعة، 1982.

عند القلقشندي في **صبح الأعشى** التهاني والتعازي والملاطفة والتهادي والشفاعات والعنايات والاستزارة واختطاب المودّة وافتتاح المكاتبة وخطبة النساء والاسترضاء والاستعطاف والاعتذار والشكوى واستماحة الحوائج والشكر والعتاب والعيادة والسؤال عن حال المريض والإخبار والمداعبة» [3].
وتتحقّق في الرسالة الإخوانيّة سمتان رئيستان، هما قيامها على الحواريّة، حيث التواصل والتحاور بين المتخاطبيْن من ناحية، وتحقيقها وظائف الإنشاء الأدبيّ إذ تتحوّل المراسلات إلى حركة أدبيّة وإلى مجال من مجالات التنافس في الكتابة من ناحية أخرى [4]. وتتعلّق همّة الإنشائيّ [5] poéticien بتبيّن هذه الخصائص المتّصلة بالشكل الخارجيّ وبالغرض، إذ بهما تكتسب الرسالة الإخوانيّة، ضمن أدب التراسل، صفة الجنس الفرعيّ ؛ كما تتعلّق بتحليل الخطاب التراسليّ لتمييز هذا الجنس الفرعيّ من ذاك. أمّا البحث عن شعريّة poéticité الرسالة، فلئن كان على صلة وثيقة بإنشائيّة النصّ التراسليّ، فإنّه يتعلّق بما يقرّب النصّ النثريّ من النصّ الشعريّ. «فإذا كان "النثريّ" هو كلّ ملفوظ تتوفّر مفرداتُه على درجة من الكثافة تساوي صفرا أو تكاد، فبالإمكان حدّ الشعريّة بالخصيصة المقابلة، وهي اللغة المكثّفة أي المقاربة بشكل أو بآخر للدرجة القصوى من الكثافة» [6]. فما يميّز الشعر من النثر إنّما هو هذه الإضافة التي يحقّقها ما يُسمّى العدول، وهو ذاك الخرق النسقيّ المتأتّي من التطبيق

(3) صالح بن رمضان، الرسائل الأدبيّة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائيّة)، جامعة منّوبة، تونس، منشورات كلّيّة الآداب بمنّوبة، 2001، ص ص 70 - 72.

(4) م.ن.، ص ص 70 - 72.

(5) يعرّف أوسوالد ديكرو وتزفيتان تودوروف الإنشائيّة poétique في معجمهما الموسوعيّ لعلوم اللغة كالتالي : «هي نظريّة داخليّة للأدب تهيّئ أدوات لتحليل الآثار. وموضوعها ليس الأعمال الأدبيّة الموجودة، بل الخطابات الأدبيّة، بما هي مبدأ توليد لعدد لانهائيّ من النصوص. فهي، إذًا، اختصاص نظريٌّ تغذّيه البحوث الخبريّة وتخصبه دون أن تنشئه». انظر Oswald Ducrot & Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Editions du Seuil, Coll. Points, 1972, p.p. 106-107.

(6) Jean Cohen, Le Haut langage, Théorie de la poéticité, Paris, Flammarion, 1979, p. 192.

الخاطئ لقواعد الوحدات اللغويّة. فالعدول يقتضي وجوباً قواعد. وشرط تحقّق الشعريّة لا السماح بخرق هذه القواعد فقط، بل الحثّ على خرقها النسقيّ ؛ فتكون اللغة آنئذ من قبيل "اللغة السامية" كما يسمّيها ملاّرمي Mallarmé (1842 - 1898) (7). وعندئذ يفرض السؤال المتّصل بالمقصد من وراء هذا العدول نفسَه. أفيكون العدول غاية في ذاته، إذ لا همّ للشعر إلاّ تقويض اللغة أي إلغاء وظيفة التواصل التي بها تحقّق أطرافُ البثّ والتلقّي ذواتها، أم هو التأثير في المتلقّي وإثارة عواطفه ؟ (8) يبدو أنّ الأخذ بالمقصد الأوّل هو ممّا يمثّل بالنسبة إلى المعرّي مفارقة تاريخيّة، لأنّه من مظاهر الحداثة الغربيّة راهناً، في حين أنّ المقصد الثاني خصيصة الخطاب النثريّ مسجّعاً كان أو مرسَلا.

وبعد هذا الضبط لمدوّنة البحث وتحديد المتصوّرات التي أنوي الاشتغال عليها، أراني مضطرّاً إلى تحديد الخطّة التي سأتوخّاها في التحليل. فما دامت شعريّة الرسالة الإخوانيّة هدفي، ومادام تحقيق الشعريّة مرتهناً إلى أشكال من العدول مختلفة، فلا سبيل إلى تبيّنها دون رسم للقواعد - إن كانت هناك قواعد يسير عليها جنس الرسالة الإخوانيّة الفرعيّ - ليتّضح ما هو خرق لها وانزياحٌ عنها.

II. موضوع البحث

رسالة الهناء - كما يدلّ عليها عنوانها - بعث بها أبو العلاء المعرّي إلى بعض معاصريه من الكبراء يهنّئه فيها بقدوم وزير السلطان "شبل الدولة" (9) إليه، ونزوله عليه. ولا نعرف من أمر الضيف والمضيّف إلاّ أنّهما مشيران لدى شبل الدولة، يعرَف أحدُهما بأبي عليّ والآخر بأبي فلان. والمعرّي، إذ يذكرهما، يسمّيهما الأستاذيْن. وقد يكون كتّم اسميْهما أو سها

---

(7) انظر من أجل مزيد التفصيل، المرجع نفسه، ص ص 16 - 21.

(8) م.ن.، ص 34.

(9) هو نصر بن صالح بن مرداس، وكنيته "أبو كامل". نجا بعد أن قُتِل أبوه في سنة 420 للهجرة، ثم ملك حلب وبقي بها إلى سنة 429 هـ.

عنهما. وقد يكون المعرّي تعمّد تغييب الاسمين تنفيذاً للعهد الذي أخذه على نفسه بألاّ يجاري الشعراء في باطل كما فعل في ديوان **سقط الزند**. لذلك اعتذر عمّا ارتكبه من المبالغة في مجاملة الممدوحين والشطط في تخيّل المزايا الباهرة التي نحلها إيّاهم [10].

وبقدر ما غيّب المعرّي اسمي مخاطَبيْه، أصرّ على إرفاق نصّه بتفسير ما صعب من ألفاظه وشرح ما غمَض من أغراضه قائلا : «وقد أتبعتُ هذا الإطناب بتبيين ألفاظ فيه، ليكون الهذيان كاملا، والمرض - لفضوله - شاملا» [11]. غير أنّ المحقّق قد أفرد هذه الشروح بفصل خاصّ جعله سابقاً على نصّ الرسالة. ووزّع هذا النصّ على تسعة عشر قسماً أطلق على كلّ منها عنواناً.

وتقوم **رسالة الهناء** على مقاطع خمسة رئيسة، يمكن أن يكون الوصل والفصل بين الأستاذيْن معياراً لضبط الحدود بينها. وهذه المقاطع هي التوطئة التي طالت، والخاتمة التي كَانت عوداً على بدء، يفصل بينهما المقطع الأوّل حيث الوصل بين الأستاذيْن، والمقطع الثاني حيث الفصل، والمقطع الثالث حيث الوصل بينهما، مجدّداً.

III. القاعدة

يقوم الخطاب التراسليّ في فاتحة الرسالة الإخوانيّة على الدعاء ؛ وقد التزمت **رسالة الهناء** بهذه القاعدة فكانت جملة الافتتاح اسميّة طويلة، ورد المسند إليه فيها نكرةً منعوتة «هناء يُقرَن ... بل تهانئ يُرغَم» (**الهناء**، ص 71) ؛ وقلّب فيها أبو العلاء المرسِل جذر الهاء والنون والهمزة على أوجه شتّى ؛ ونقل ما يُفترَض فيه أن يكون دعاءً إلى اللاحق من الكلام ليركّز الاهتمام على المتحقّق ممّا يؤمّل في العادة. وبذلك أغلق الفاتحة على دعاء كما افتتحها به، بل ابتغى من إطالة جملته الافتتاحيّة بهر

(10) انظر تفصيل ذلك في الفصل الأوّل (شرح الرسالة) من رسالة الهناء، إعداد كامل كيلاني، م.م.، ص ص 3 - 15.

(11) انظر الفصل الثاني، شروح علائيّة من رسالة الهناء، ص 31.

المتلقّي من أوّل وهلة بسعة علمه وطول باعه. وتوخّى للإطالة توالي النعوت، والعطف، والتعليل، والظرفيّة الزمانيّة، والبدليّة : «هناء به يُقرَن نورٌ وسناء، بل تهانئ يُرغَم لهنّ الشانئ، تَرادَف إلى حضرة الأستاذ - طال عمره في السعد الطالع، ما خلد ركنا "متالع" [12] - بقدوم الأستاذ حليف الجلالة : "أبي عليّ"، لا فتئ - للزمن - أنفس حليّ» (**الهناء**، ص ص 71 - 72). وعمد لإثبات طول الباع إلى التعرّض لمعاجم متباينة من قبيل معجم الفرح، والنور، والعداوة، والثبات مكاناً، والدوام زماناً. كلّ ذلك إيفاءً منه بحقّ الخطاب التراسليّ في توفير الدعاء منذ البدء، والإنباء بما عسى أن يكون عليه المتن. وكثيرا ما يرد الدعاء، في الرسالة، عنصرا من ثنائيّة قارّة هي ثنائيّة الدعاء، والوصف أو المدح : «حرسهما الله شهريْ ربيع (...) مازالا - لسكن هذه الربوع - أنفع من الحنتفين» (**الهناء**، ص ص 92 - 93)، أو ثنائيّة المطابقة، والإنكار. ترد المطابقة في حال الإيجاب، والإنكار في حال السلب : «حرسهما الله شهري ربيع، وما عنيتُ شهريْن، يُعرَفان في السنة بهلاليْن، ولكن أردتُ نيسانَ وأخاه» (**الهناء**، ص 92) و«مازالا - لسكن هذه الربوع - أنفع من الحنتفيْن، ويَشرُفان على كلّ ميْن، لا كشرف الزهدميْن، ولعلّهما في بني عبس، تقدّما بالرهق والأبس» (**الهناء**، ص ص 93 - 94) [13]. وممّا تقتضيه إنشائيّة الرسالة تباهي المرسِل بمعرفته [14]. لذلك ترى المعرّيّ قد بادر،

---

(12) "متالع" جبل بالبادية في بلاد طيء.

(13) بنى الحنتفان شرفهما على الكذب والمين. والحنتفان هما الحنتف وأوس ابنا سيف بن حميري بن تميم"؛ وبنى الزهدمان شرفهما على الظلم والتحقير. والزهدمان هما زهدم و"قيس" من بني عبس (انظر تعريفاً بهم جميعاً، في الفصل الثاني من رسالة **الهناء**، شروح علائيّة، ص ص 39 - 40.

(14) يقول صالح بن رمضان: «عدّ النقّاد مثلا ثقافة الكاتب الأدبيّة الظاهرةَ آثارُها في الخطاب، وقدرتَه على تضمين المحفوظ في خطّة الكتابة، شرطا من شروط تفوّق الترسّل». (**الرسائل الأدبيّة**، م.م.، ص 115). ويقول في مجال آخر : «لعلّ هذا الحرص على إخضاع فنّ الترسّل لشروط ثقافيّة صارمة، لم يُلزَم بها سائر كتّاب النثر، يرجع إلى رغبة أهل الصناعة الأدبيّة كتّاباً ونقّاداً في المحافظة على منزلة الرسائل نظاماً من الأجناس الأدبيّة الرفيعة، المعبّرة عن ثقافة الخاصّة». (**الرسائل الأدبيّة**، م.م.، ص 495).

منذ الفاتحة، إلى إعلان ذلك.أمّا إردافه الحوشيّ من الألفاظ بشرحه، فتدليلٌ منه على تكثيفه الدلالة وجعله الغاية من الكتابة ذاتيّة autotélique. غير أنّ المعرّي، وهو يتخلّى عن إنهاء الرسالة بالدعاء - كما تقتضيه إنشائيّتُها - قد استعاض عنه بإثارة موضوع الحرج من الكتابة إلى المشير أبي فلان من جديد : «والتهنئة يجب أن تقع بين الأكفاء، لا على مقدار المقة والصفاء. وأشباهه - في العصر - قليل، وقد وضح - بذلك - الدليل». (**الهناء**، ص 73). وهو، إذ يفعل ذلك، يؤكّد العلاقة التخاطبيّة المفترَض قيامُها على امتداد الرسالة بين باثّ ومتلقّ. ولعلّ المستهدَف من هذه العودة لا المرسَل إليه الداخليُّ أي المشير أبو فلان ذاتُه، بل المرسَل إليه الخارجيّ أي القارئ المفترَض، بل لعلّه المعرّيّ نفسُه، أوّل قارئ للرسالة [15]. فقد لا يرى المشير أبو فلان ضيراً في أن يكاتبه المعرّي، لأنّ المعرّي، وإن لم يبلغ شأوًا في السياسة مثله رفيعاً، فشأنه الثقافيّ وصورتُه الاجتماعيّةُ، ممّا لا يرقى إليهما الشكّ؛ لكنّ القارئ المفترَض والمعرّي الملتزميْن بقوانين الكتابة التراسليّة، ربّما يريان في ذلك خرقًا. فيصبح لقواعد الجنس الأدبيّ الفرعيّ سلطتها في توجيه نمط الكتابة. واعتبار التخلّي عن الدعاء خرقاً نسبيّاً لمقتضيات هذا الجنس الأدبيّ الفرعيّ من شأنه حفز همّة المتلقّي إلى تبيّن صلته بشعريّة الرسالة الإخوانيّة، تلك الشعريّة التي تتخذ في الرسالة ما تلجأ إليه لغة النثر من خرق لقواعد النحو والمعجم وتأسيس لصورة جديدة غير مألوفة.

---

(15) يذهب فريديريك كالا إلى «أنّ القارئ المفترَض يأتي وجوباً في الموقع الأخير ؛ وإذا اتفق في الرواية التراسليّة أن أخذ موقعاً أفضل من الشخصيّات المتراسلة، فإنّ الناشر، في سخريّة من الكاتب، يحافظ دوماً، على أفضليّة في القراءة». والناشر في الروايات التراسليّة التخييليّة هو من يتخفّى وراءه الكاتبُ عندما يعلن منذ البدء أنّ الرسائل التي تتبادلها شخصيّات روايته قد عثر عليها بمحض الصّدفة ناشرٌ مّا ؛ وهو في الرواية يكتفي بنشرها على علاّتها. ومثل هذه الخدعة في الرواية التراسليّة التخييليّة تختلف طبعاً عمّا كانت عليه الأمور في الرسائل الإخوانيّة. لكنّ اكتشاف الخدعة وقراءة الرسائل في ضوئها قد يكشف ما لم يكن يسيراً كشفُه. انظر Frédéric Calas, **Le Roman épistolaire**, Paris, Nathan Université, 1996, p. 66.

IV - العـدول

للرسالة الإخوانيّة، باعتبارها جنساً تراسلياً فرعيّاً، قانونٌ حدّدت النظريّة الأدبيّة معالمه اعتماداً على استقراء الرسائل الإخوانيّة بضبط المشترك بينها واتخاذه معياراً يلتزم به المترسّلون في اللاحق. والصراع القائم دوماً بين قانون الجنس والخطاب الأدبيّ العصيّ على الانضباط، هو الذي به تتحقّق شعريّة النصّ المنتّج نظراً إلى أنّ في خرق القاعدة لفتاً لانتباه المتلقّين وتخييباً لآفاق انتظارهم ما داموا هم أيضاً، يُقبلون على دراسة النصّ مسلّحين بما ترسّب في أذهانهم من قواعد للجنس وإن كانت هلاميّة. فإثارة عواطف المتلقّين بالإلحاح على جوانب أو بتغييب ثانية أو بتحريف أخرى، هو هدف الشعريّة الأسمى، فكيف تعاملت رسالة الهناء مع هذه القواعد من أجل تحقيق هذا الهدف ؟

LIV - أكلام إلى أم كلام على ؟

تَقرأ رسالة الهناء من أوّلها إلى آخرها، فلا تعثر لضمير المخاطَب مفرداً أو مثنّى على أثر، فتتساءل وقتها أيتكلّم المرسِل فيها إلى مرسَل إليه أم على مرسَل إليه ؟ ولعلّك تتعجّل الإتيان على الرسالة كلّها بعد فاتحتها وتوطئتها علّك تعثر على ضالّتك، ولكن دون جدوى. فالأفعال جميعُها، والأسماءُ كلُّها منسوبةٌ إلى الغائب أو الغائبيْن مثل قوله في الفاتحة : «هناء بل تهانئ تَرادَف إلى حضرة الأستاذ - طال عمره -»؛ وهذا الأستاذ هو المضيّف. وعندما يتقدّم في الفاتحة، فيدعو للأستاذ الضيف أبي عليّ بأن يظلّ على مدى الزمن أنفس حليّ، يجمع بذلك بين الأستاذيْن الضيف والمضيّف ويدعو لهما كليهما : «فهو (الزمن) بهما يُهنّأ» (**الهناء**، ص ص 71 - 72). ولعلّ ما يجعل قارئ الرسالة المفترضَ يتعطّل لديه الفهمُ، تغافلُ المعرّي المرسِل عن تسمية المرسَل إليه، أو المرسَل إليهما. فالأوّل، الأستاذ، لا يُسمّى إلاّ قبيل الخاتمة بقليل، أبا فلان (**الهناء**، ص 94)، والآخر، ويسمّيه أيضاً الأستاذَ، لا يُسمّى بل يُكنّى عنه بأبي عليّ منذ الفاتحة (**الهناء**، ص 72). وبهذا يُفاجَأ هذا القارئ المفترَض بأنّ المخاطَب

المباشر مجهول الهويّة أو مرغوب في جعل هويّته خفيّة. أفيعني ذلك أنّ الرسالة قُصِد منها هذا اللبسُ في الوقت الذي يتعذّر فيه حصولُه أو يستحيل لو كان اللقاء بين المعرّي وأبي فلان مباشراً ؟ [16] وهنا يفرض السؤال عن أجناسيّة الرسالة نفسَه. أهي فعلا رسالة تهنئة يتوجّه بها المعرّيّ إلى أبي فلان أم هي ملحمة يعدّد فيها المعرّيّ مناقب الأستاذيْن ؟

إنّ هذا السؤال يزداد إلحاحاً عندما يبحث المتلقّي عن حضور المتكلّم في النصّ، فلا يعثر له، في البداية، على أثر. غير أنّ غياب المتكلّم نصّاً لا يعني غيابه فعلا ؛ فذات التلفّظ مشهود بحضورها مادامت هي التي تتكلّم وتوفّر، من ثمّ، ملفوظا، يعيه المرسَل إليه والقارئ المفترَض معا [17]. وقد يلجأ الباثّ إلى استعمال ضمير المتكلّم، بل قد يحتفي به، لكنّه احتفاء الساخر. فالصورة التي يقدّم عليها هذا الباثّ نفسَه هي صورة العميان التي يشترك فيها مع أقرانه من ذوي عاهته. وعندما يؤكّد المعرّي ذلك ينقض البناء الذي يدّعي إقامته. فقد أبى إلاّ أن يستعمل لتبرير قعوده مجزر الكلب، جملتين اسميّة وأخرى شرطيّة رأسُها مركّب إسناديٌّ اسميّ، وأردف الثانية بما جاء في الأثر عن الرجل لا يُعرَف ولا يُعرَف أبوه، أو ذاك الذي يذهب في الأرض فلا يوجَد له خبر : «وأمّا أقراني، فأولئك حملة عصيّ، يجلسون بالمكان القصيّ، فإن أخطأتُ ذلك، فقرني ظُلُّ بنُ ظلٍّ، أو هَيُّ ابنُ بَيٍّ ؛ وكلاهما ليس بشيّ» (**الهناء**، ص ص 82 - 86). وحتّى عندما عاد الباثّ إلى استعمال ضمير المتكلّم، فقد عاد إليه بمناسبة الاعتذار عن المراسلة. أيكون هذا التبكيت للذات نتاج

---

(16) يعرّف صالح بن رمضان الترسّل قائلا: «الترسّل وضع تواصل بين طرفيْن متباعديْن في المكان، وفعل تخاطبيّ ابتدعه الإنسان للتغلّب على عائق مّا يحول دون المواجهة أو لتعمّد اجتنابها برغم التقارب.» (الرسائل الأدبيّة، ص 114) ؛ ويعرّف معجم الروبير الفرنسيّ الرسالة كالتالي: «هي كتابة يتوجّه بها أحدُهم إلى غيره لإبلاغه ما لا يمكن أو لا يُراد قولُه شفاهاً». نقلا عن Frédéric Calas, Le roman épistolaire, op. cit., p. 13.

(17) يقول فريديريك كالا متحدّثاً عن الرواية التراسليّة : «ثمّة مرسَل إليه مباشر (هو الشخصيّة)، ومرسَل إليه غير مباشر (هو القارئ المفترَض) مادام هذا الأثر قد طبع، وأصبح في عداد الكتب. والقارئ موجود دوماً في وضع قراءة». م.ن.، ص 65.

المنظومة الفكريّة السائدة عصرئذ، حيث تكون للقوى الغيبيّة والسلط القاهرة القيمة الجُلّى وليس من شأن المرء إلاّ الخضوع ؟ [18]. إنّ تغييب الباثّ نفسَه وعمله على أن يظلّ الالتباس بخصوص المرسَل إليه قائما، فلا يُدرَى أواحدٌ هو أم اثنان يُسهمان في إثارة عاطفة القارئ المفترض وحفز همّته إلى تبيّن السبب الداعي إلى ذلك. ولعلّ ما سنتبيّنه من عمل المعرّي على الاستهانة بتكافؤ المتراسليْن أن يكشف مظهراً آخر من مظاهر شعريّة الرسالة الإخوانيّة.

2.IV - الرغبة في المراسلة والرغبة عن المراسلة

تقتضي الرسالة الإخوانيّة تكافؤ المتخاطبيْن في المرتبة الاجتماعيّة. وهذا القيد الذي به ضبطت النظريّة الأدبيّة - منذ القديم - المترسّلين، جعلت المعرّيّ في حيرة من أمره. فهو لا يني يذكّر في رسالة الهناء بتجاسره على مقام المرسَل إليه الداخليّ، ممّا يعني إقرارَه بالقاعدة وتعمّدَه خرقَها في آن معا. وهذا التردّد هو الذي طغى على الرسالة من أوّلها إلى آخرها. فقد سبق القول بتخلّي المعرّي عن إنهاء الرسالة بالدعاء واعتذاره عن مكاتبة الكبير مجدّداً؛ وهو، بصنيعه ذاك، يؤكّد شعوره بتأنيب الضمير. ولعلّ في ما أشرنا إليه من انتفاء للمتكلّم والمخاطَب، واستبدالهما بالغائب، ما يدلّ على التخفيف من حدّة هذا التأنيب. والمعرّيّ، وإن لم يوجّه الخطاب إلى المرسَل إليه أو إليهما، مباشرة، لا يأنس من نفسه راحة إلى المدح ولا ميلا إليه. لذلك يُعتبَر تعمّده إخفاءَ الاسم أو الاسمين بمثابة الترضية للنفس، والتخفيف ممّا شعرت به من هوان. فالتطاول على مقام كبير كان، بالنسبة إليه، نوعاً من الهاجس؛ فمتى أقبل عليه لبّى شيئا في نفسه، وخرق، في الآن ذاته، مألوف الكتابة. لذلك لم يكفه الاعتذار، بل اضطرّ، في آخر الرسالة، إلى التبرير مؤكّداً أنّ الذي حرّضه على الكتابة إنّما هو أبو فلان، وأنّه، إن أساء الأدب في المكاتبة،

---

(18) ذهب صالح بن رمضان إلى أنّ المترسّلين «قد سعوا إلى تقييد هذا الغرض بالمعاني المشتركة المألوفة في مقام الشكوى، المعبّرة عن ضمير الجماعة دون ضمير الفرد» (الرسائل الأدبيّة، م.م.، ص243 وما بعدها).

فالمشير أبو فلان شريك له في الوزر، لأنّه هو الذي حرّكه، ولم يكن بوسعه الرفض. فهو العاجز عن الحركة والتحريك : «وقد كنتُ عزمتُ على الإمساك، حتّى أشار بالقول وليُّهُما أبو فلان... فإن كنتُ أسأتُ الأدب في المكاتبة فهو - في الغلط - شريك. ورُبّ لا يُحتمَل فيه التحريك» (**الهناء**، ص 125). وتفصّي المعرّي من مسؤوليّة الإقدام على المراسلة لا يعني رضا كاملا عن النفس. فحدّة الشعور بالذنب تطارده لآخر لحظة. ولذلك أشار إلى إساءة الأدب ثلاثاً، عند امتناعه عن المراسلة أصلا، وعند خضوعه للدفع إليها عجزاً، وعند تجاسره على الكتابة تطاولا : «وقد أسأتُ الأدب ثلاثا، والتثليث مذهب المسيحيّة، فإن أتيتُ بالتربيع، فما أجدرني ببلوغ التسبيع» (**الهناء**، ص ص 139 - 140).

وقد لا يكفي الاعتذار والتبرير، وإنّما قد يحتاج المرسِل إلى الحدّ من غلواء الذات أمام المرسَل إليه أو إليهما. لذلك نرى المعرّي يعمِد، جرياً منه على سنّة الكتّاب والأخباريّين، إلى التذكير بالقول، واستعماله مشروطاً، وانتفاء نسبته إلى الأنا المتكلّمة في النصّ، ليضع فاصلا بين ذات التلفّظ هذه وبين المتلفّظ في النصّ، وهو المرسِل : «إذا قال **المادح** [19] : هما الحرّان...» (**الهناء**، ص 87). وغاية ذلك - كما لا يخفى - محو الذات وتحقيق التواضع الشديد إزاء المرسَل إليهما.

إنّ هذا الهاجس الذي يطارد المعرّيّ المرسِلَ هو الذي دعاه إلى أن يشبّه سلوكه المتمثّل في مطاولة الكبراء بسلوك الفأر والعصفور في حكايتيْن مضمّنتيْن. فالخوف الذي يتهدّده من تطاوله على المشير أبي فلان بمراسلته إيّاه إنّما هو ناجٌ عمّا حصل للفأر في الحكاية الأولى من مكروه بسبب تهنئته الأسدَ، في وقت هو فيه دونه قيمةً، وعمّا حصل للعصفور في الحكاية الثانية من شرّ بسبب تهنئته الجارح. ولعلّ في إسراع المرسِل إلى الحكم على الفأر الذي تطاول على الأسد فمدحه قائلا : «بورك للملك في العطيّة السنيّة، وما بلغ من الأمنيّة» «هو - في المقالة - مذنب»

(19) التأكيد منّي.

(**الهناء**، ص 77) توكيداً للنتيجة الحتميّة المنتظرة، وهي التهام الهرّ إيّاه عقابا له على تطاوله ذاك بما يتناقض والنعيمَ الذي كان يتمرّغ فيه أصلا، لينتهي إلى المصير المشؤوم : «كان بالأجمة له وجار، والضيغم له نعم الجار، يمنعه أذاة الشغوب من خيطل تبرّر أو سرعوب» (**الهناء**، ص 78). ولا يخفى ما لإيراد حكايتي الفأر والعصفور هاتين من وظيفة استشهاديّة تتّضح للقارئ المفترَض من خلال تنزيلهما في سياق بعينه، ومن ينظرْ إلى التحويل الرئيس في حكاية الفأر على سبيل المثال يلحظْ أنّه تحويلُ صفة. ونعني به تغيير الوضعيّة أو بالأحرى إنجاز عمل يستهدف تغيير الوضعيّة ؛ والمقصود بالتغيير تحويل المحمول prédicat من سلبيّ إلى إيجابيّ أو العكس[20] ؛ من ذلك أنّ الفأر يتحوّل من العيش سعيداً في حماية الأسد، إلى الفأر يسقط فريسةً في فم الهرّ. وبعد أن كان الهرّ لا يتجاسر على القرب من جحر الفأر، تهيّباً من الأسد، وجد الفأرَ لقمةً سائغةً، بل وجد نفسَه مدعوّاً إلى التهامه. وهذا التحويل المركزيّ في الحكاية المثليّة، مركزيٌّ أيضاً في الرسالة، إذ هو مبرّر إحجام المعرّيّ عن الكتابة للأستاذ.

بيد أنّ هذه الرهبة من الإقدام على المراسلة، إن بذكر شاهد على تلك الرهبة، وإن بتبريرها والحدّ منها، لا يتطابق فيها مظهر المرسِل مع مخبره، بل هما يتناقضان، وهذا ما يؤكّد جسارته، إذ الرهبة - في الواقع - ليست سوى ادّعاء ؛ أمّا الحقيقة، فهي ذاك الاعتداد بالنفس والانتشاء بجري الكبير وراءه. وما توكيد التحريض الذي مارسه المشير أبو فلان عليه إلاّ من قبيل التباهي. فالكبراء جاهاً ومالاً يعتبرون أنفسهم ناقصين ما لم يحيطوا أنفسهم بأدباءَ أفذاذٍ يزيّنون بهم مجالسهم أو يعطونهم قيمةً ما داموا عنهم راضين. وليس بخسُ المعرّيّ نفسَه وحطّه من شأنها قولا، إلاّ لفسح المجال له كي يحقّق ذاته، بفضل ما يستعرضه من معرفة بالأفذاذ من الناس، وما يصوغه من عبارة يتوخّى فيها السجع قولا، والبيان استعارةً : «وممّن يصلح أن يتعرّض له بالخطاب - لو جادت

---

(20) انظر Tzvetan Todorov, ***Grammaire du Décaméron***, La Haye, Mouton, 1969, p. 34.

الآونة بغصونها الرطاب - صاعد بن مخلّد [21]... وصاحب الكتب سهل بنُ هارون [22]، ورؤساء لم يكونوا بالوَرْس يُهارون [23]» (**الهناء**، ص ص 73 - 75). وقد تحاشى المعرّيّ، توكيداً منه لقيمته الفذّة، ذكْرَ الأسماء الأعلام - كما يفعل غيرُه من الناس الذين يكتفون بمجرّد الحفظ والعرض- ليفي المرسَل إليه بكمّ من المعلومات غزير. ويعمد، لتحقيق ذلك، إلى التركيز في خطابه على الاستدراك والاعتراض والتفسير : «وإنّما خصصتُ "صاعداً" أو"سهلا" - وإن كانا للتكرمة أهلا - إذ كانا في السالف على شريعة المسيح، ينظران في مُلك للعرب فسيح» (**الهناء**، ص 72). وبممارسة المعرّي هذا اللفّ والدوران تحقّق له غايتيْن : كسبَ ودّ المخاطَب مادام قد فضّله على نفسه وأحلّه من المراكز مركزاً رفيعاً، وإرضاءَ الذات مادام قد حقّق لنفسه مخاطبَةَ هذا الكبير. وبذلك يتعدّل وجوب التكافؤ من المستوى الاجتماعيّ إلى المستوى الثقافيّ. فليس للكبير جاهاً، معرفةُ المعرّيّ بما تحفل به كتبُ التراث ممّن يكافئون المشير قيمةً. ولذلك لم يكتف بذكر صاعد بن مخلد وسهل بن هارون، بل أضاف إليهما عديّ بن زيد العباديّ [24] ليضع المرسَل إليه وهؤلاء الذين ذكرهم في الدرجة نفسها من القيمة، إذ فيهم الوزير والكاتب والمشير (**الهناء**، ص 76). وهذا الاستناد إلى كتب التراث، وهذا التنقيب عن الدقيق من المعلومات فيها، لا يمكن إلاّ أن يؤهّلا المرسِل إلى تبوّء مكانة رفيعة، شبيهة بمكانة المشير أو المشيريْن. وسبيلُه إلى ذلك استعراضُ القدرات المعرفيّة بذكر المقتدى بهم من سادة الأمّة في العدل، عمر بن الخطّاب وعمر بن عبد العزيز، وفي الحسب والفضل عمرو بن جابر، وبدر بن عمرو، وفي الحرّيّة عتيبةَ بنِ الحارث اليربوعيّ وعامر بن مالك الكلابيّ، وفي الشهرة السليك بن

---

(21) صاعد بن مخلد: كان من أفذاذ الوزراء في الدولة العبّاسيّة. وقد ظفر في سنة 269 هـ بلقب "ذي الوزارتين".

(22) سهل بن هارون : ولد في مدينة ميسان بين واسط والبصرة حوالي منتصف القرن الثاني للهجرة. فارسيّ الجنس، أهوازيّ المولد. كان شيعيّا معتدلا. وقد اتهم بالشعوبيّة.

(23) لم يكونوا بالوَرْس يُهارون : لم يكن أحد يرميهم بنقيصة، أو يعيبهم بذمّ.

(24) عديّ بن زيد: جاهليّ نصرانيّ، قبيلته تميم، وموطنه"الحيرة".

السلكة وعنترة (**الهناء**، ص 86 - 90). وقد يضيّق الباثّ على نفسه المجال لينتخب من الأشباه والنظائر من يتوفّر فيه صفة من صفات المشيرَيْن شرط أن يكون الشبيه مثنّى لا مفرداً. وهذا ما نلمسه في تقليب الباثّ لفظ "الحرَيْن" على وجوهه المتعدّدة، مدِلاّ بقدرته على المرسَل إليه بحيث يتحوّل الاستنقاص من القدر على المستوى السياسيّ والاجتماعيّ إلى اعتداد بالذات في مستوى الكتابة. وهو ما لا يسع المرسَل إليه إلاّ أن يرنو إليه من بعيد.

وتتخذ قدرات الباثّ المعرفيّة أشكالا شتّى منها الفنّيّ، ولعلّ في تبيّن الكيفيّة التي بها يصهر الأجناس الأدبيّة بعضها في بعض ما يبرهن على هذه القدرات.

3.IV - الجمع بين الأجناس

تعمل النظريّة الأدبيّة على محاصرة الخطاب الأدبيّ بحيث تقدر على تبويبه إلى أجناس يختلف توزّع طرائق القول فيها، ما بين خطاب وآخر. وإذ تخصّ النظريّة كلّ جنس من الأجناس الكبرى والأجناس الفرعيّة بسمات مميّزة، تسعى إلى تسييجه ؛ لكنّ الخطاب الأدبيّ يفلت على الدوام من مثل هذا الحصار ؛ وأبرز أشكال الإفلات المزج بين الأجناس ونفي الحدود بينها. والرسالة الإخوانيّة هي من بين الأشكال التي تقبل مثل هذا الصهر. ويتمّ الربط في الغالب بين الترسّل والسرد ؛ ممّا يجعل النصّ المتعيّن وسطا بين الاثنين. وهو ما يحمل المتلقّي على الحسم بشأن الجنس الذي إليه ينتمي النصّ اعتماداً على معيار العنصر المهيمن. والمعرّي، تكريساً منه لشعريّة **رسالة الهناء**، ينتقل من الترسّل إلى السرد أو يجمع بينهما عبر إيراد المثل. فقد ساء الأسدَ الذي كان يحمي على الدوام الفأرَ أن يهنّئه من دون الحيوانات على الفريسة التي حصل عليها. فأمر الهرّ بالانقضاض عليه وافتراسه. وساء الطيرَ الجارحَ المتعوّدَ على إعالة الفراخ أن يهنّئه العصفور على صيده، فأمر الباشق بأكله وترك أفراخه أيتاماً، جزاءً وفاقاً لمن تسوّل له النفسُ التطاولَ على مقام الكبراء : «وإذا

جاءت التهنئة من غير نظير، فإنّها تُعتقد من المحاظير، كمثل الأسد لمّا ظفر...، وكمثل عظيم من جوارح الطير» (الهناء، ص ص 76 - 80). وهذا الانتقال من الرسالة إلى السرد - وقد ورد في نصّيْن متتاليين نهض التشبيه التمثيليّ بدور الجسر في الربط بينهما وبين الرسالة - يحقّق لها تلقّياً مخصوصاً. فالقارئ المباشر والقارئ غير المباشر [25] ينهمكان في قراءة الحكايتيْن بلذّة تنسيهما السياق الذي فيهما تتنزّلان. ولئن كان مصير الفأر والعصفور في الحكايتيْن المضمّنتيْن المشار إليهما من قبيل المؤشّر - على حدّ قول بارط في منهجه الإنشائيّ [26] - فإنّ الإصرار على ذكر نتيجة تطاولهما على ما هو أعلى منهما مرتبةً من شأنه أن يجسّم الاستطراد. وشأن المحلّل مع السرد مغايرٌ لشأنه مع التراسل. فلكلّ جنس طريقتُه في المقاربة. ولكنّ لفت الباثّ نظر المتلقّي إلى تغيير نمط الخطاب من تراسليّ إلى سرديّ حفزٌ لهمّته كي يُقبِل على القراءة بشكلٍ مختلف. وفي تشتيت الرسالة الإخوانيّة الاهتمامَ تحقيقٌ لشعريّتها. فكلّ ما من شأنه أن يثير المتلقّي يدخل في نطاقها.

ولعلّ أهمّ ما تستهدفه الرسالة بهذا المزج بين الأجناس تقديم شاهد حيّ يقرّب الصورة من الذهن؛ وهو ما يجعل العلاقة بين الحكايتين المثليّتيْن والسياق، علاقة قصصيّة واصفة rapport métadiégétique. ولا أدلّ على مثل هذه العلاقة من قيام الجسر بين الرسالة والحكايتيْن على التشبيه التمثيليّ، حيث تنهض "مَثَلٌ" بدور المطابقة بين الحكم وتحقّقه. وعندما

(25) يشير فريديريك كالا إلى أنّ هناك في التراسل مقاميْ تواصل، كما هو الحال في المسرح. فمن وراء التبادل القائم بين المرسِل والمرسَل إليه، أو عبر هذا التبادل، يتوجّه واضع الرسالة إلى القارئ. فالمرسَل إليه هو القارئ المباشر، والقارئ المفترَض هو القارئ غير المباشر. انظر Frédéric Calas, ***Le roman épistolaire***, op. cit., p. 17.

(26) يفرّق بارط، في إطار تحليله الحكاية تحليلا بنيويّا، بين المؤشّرات والمخبرات. ففي حين تحيل المؤشّرات على طبع وشعور وجوّ وفلسفة، تخصّ المخبرات تعييناً وضبطاً للفضاء والزمان. فللمؤشّرات دوماً مداليل ضمنيّة، تفتقر إليها المخبرات، على الأقلّ، في مستوى القصّة. فهذه المخبرات معطياتٌ خالصة دالّة مباشرة. أمّا المؤشّرات فتقتضي نشاطا تفكيكيّاً. انظر Roland Barthes, Introduction à l'analyse structurale des récits, in ***L'analyse structurale du récit***, Paris, Editions du Seuil, Coll. Points, 1981, p.p. 16-17.

يذهب المحلّل إلى مقاربة الحكايتيْن المثليّتين المقاربةَ المخصوصةَ يلحظ أنّ الزمان فيهما يقوم على ضرب من التلخيص يؤدّي إلى التسريع ؛ ويتّضح ذلك من خلال الجمل الفعليّة التي تغلب عليها الأفعال الماضية المنقطعة (ظفر - حمل - أخذ - اجتمعت...) (**الهناء**، ص ص 76 - 77)، ويقوم على وقفة ينتج عنها إبطاءٌ مردّه إلى طول الحكاية ومحدوديّة القصّة أو انعدامها. والجمل التي تنهض بدور الأحوال والصفات هي التي تحقّق له ذلك : «واجتمعت إليه أصناف الوحش مهنّئات، خشّعا من الهيبة، متجنّئات. فقائل لا يخرج عن الإيجاز، وصامت لا يجترئ على المجاز». (**الهناء**، ص 77). ويلحظ القارئ المفترَض أيضاً أنّ الحكايتين قائمتان على تناظر كلّيّ في ما يتصل بالجمل السرديّة الخمس التي تبدأ بتوازن أوّليّ لتنغلق على توازن فريد [27]. وفرض الباثّ الخروج من مجال الترسّل حيث توخّي طريقة مّا في التحليل، إلى السرد، حيث تكتسي المقاربة طريقةً أخرى مغايرةً، حملٌ للمتلقّي على تغيير انتظاراته، وعلى استعماله أدواتٍ إجرائيّةً مباينة. وفي ذلك إفلاحٌ في التأثير فيه، وفي إثارة عواطفه مادام النصّ يقوده إلى ما لم يكن في الحسبان. ولعلّ في تبيّن طول الباع اللغويّ لدى المرسِل ما يزيد هذا التحريك العاطفيّ قوّةً.

---

(27) تقوم حكاية الفأر على :

.توازن أوّليّ : سعادة الفأر بعيشه جوارَ الأسد.

. اضطراب : ظفر الأسد بالفرس وتهنئة الفأر إيّاه بذلك (بطر الفأر بالنعمة).

. اختلال توازن : غضب الأسد لتطاول الفأر عليه.

. اضطراب معاكس : دعوة الأسد الذئبَ ثمّ الهرّ إلى الاقتصاص من الفأر.

. توازن فريد : اقتناع الفأر بسوء المصير.

وتقوم حكاية العصفور على تقسيم مماثل:

. توازن أوّليّ : إعالة الجارح عياله.

. اضطراب : تهنئة العصفور الجارحَ على إحسان صيده.

. اختلال توازن : غضب الجارح من تطاول العصفور عليه.

. اضطراب معاكس : انتقام الجارح من العصفور.

. توازن فريد : فقدان الفراخ عائلها العصفور. (الهناء، ص ص 76 - 82).

4.IV - طول الباع اللغويّ

لقد سبق أن بيّنتُ أنّ سعة العارضة اللغويّة، لدى المرسِل، ممّا تقتضيه إنشائيّة الترسّل ؛ وهو ما قد يبدو انتفاء للشعريّة في هذا المجال، مادامت تأييداً لما ترغب فيه أصول الجنس الفرعيّ. بيد أنّ ربط طول الباع هذا بالتردّد القائم في ذات المرسِل بين رغبة في المراسلة ورغبة عنها يجعل الاعتداد بالقدرة اللغويّة من قبيل الترجيح لكفّة الشعريّة على الإنشائيّة. فالمتلقّي، أيّاً تكن درجتُه، سينصبّ اهتمامُه على تبيّن أوجه التصرّف في اللغة إن لم يكن الإبداع فيها. والشعريّة - كما يذهب إلى ذلك جان كوهين - ليست في الأثر في مجموعه بل هي وقف على التفاصيل دون سواها [28]. ولذلك قد تكشف أوجه الاستعمالات المختلفة للغة في رسالة الهناء هذه، عن مظاهر فنّيّة تطاول بها لغةَ الشعر.

وأوّل ما يسترعي انتباه القارئ المفترض لجوء المعرّيّ إلى لغة واصفة Métalangage يتكفّل فيها بشرح ما غمَض من ألفاظ والتعريف بما سيق من أعلام. وفي هذه اللغة الواصفة تبدو كفاءة المعرّيّ اللغويّة وقدرتُه الأدبيّة. ولعلّ في المبالغة في التنقيب عن اللفظ الغريب، وفي البحث عن الأعلام فرادى وأزواجاً، ما يبهر المتلقّي ويجعله مستزيداً من عِلْم المرسِل الجمّ. وفي ما فعله المعرّي من وصف المشيرَيْن بـ"الحرّيْن"، وتقليبه دلالات "الحرّين" على أوجه مختلفة، يستدعي فيها ما قاله الأخطل ومعديكَرِب، وما استخفّته العرب من تثنية "الحر"، واستثقلته من تثنية "الأبيّ"، وما أفاد به المنخّل اليشكريّ الشاعرُ في الموضوع (**الهناء**، ص ص 87 - 92)، دليل على هذه الكفاءة اللغويّة والكفاءة الأدبيّة. وشأنُ المعرّي مع الأشباه الأزواج شأنه مع الآحاد. فهو متى استنفد الأزواج بحث عن الفرادى كما فعل مع الأستاذ يقارنه بامرئ القيس (**الهناء**، ص 94). وعثور المعرّي

(28) انظر ما يجيب به جان كوهين عن سؤال : «أيحقّ لنا أن نعتبر الشعريّة قيمة لا ترتبط بالنصّ في كلّيته، بل تتوزّعها أقسامُه ؟ إنّ الجواب | عن هذا السؤال | يقتضي تقويم التجربة الفعليّة للاستهلاك الشعريّ. فمن المفروغ منه أنّ أبياتاً معزولةً تعيش كما هي في ذاكرتنا. ويتّفق أن يضرّ السياق | الذي ترد فيه | بجمالها.» «Jean Cohen, Op. Cit., p. 33».

على هؤلاء الأعلام فرادى وأزواجاً، دليلٌ على أنّه قد ركب مركبا صعبا لكنّه قدر على الخلاص منه بيسر. وفي هذا الخلاص ما يدعو إلى الإكبار والتقدير. فالحديث، مثلا، عن الخنتفيْن والزهدميْن، وعن الكيفيّة التي بنى بها كلٌّ زوج منهما شهرتَه، الأوّل على الكذب والمين، والثاني على الظلم والتحقير، ليس في متناول أيّ كان. ولئن كان هذا مطلوباً في المترسّل، كما تقتضيه منه إنشائيّة الجنس الفرعيّ، فإنّ إصرار المعرّي على البهر وفرض الذات هو الذي حقّق لهذا التعب الذي حصل له بسبب إنشائه الرسالة قيمته؛ وهي القيمة التي تثير عاطفة القارئ المفترَض مثلما تثيرها اللزوميّات حيث التزم المعرّي ما لا يلزم.

وثاني ما يسترعي الانتباه في مطاولة الشعر، جمع الباثّ بين كفاءة أسلوبيّة وأخرى عقليّة. ولعلّ في وصف المرسِل ابتهاجَ الزمان بالمشيريْن وإفادته منهما ما يجمع بين التصوير والاستنتاج. فالباثّ لا يكتفي بتقليب الصورة على أوجهها المتعدّدة، ولا بركم الصفات للمرسَل إليه أو إليهما، بل يبني هذه الصفات على استتباع منطقيّ: «... بقدوم الأستاذ حليف الجلالة: "أبي علي"، لا فتئ - للزمن - أنفسَ حلي. فهو - بهما - يُهنّأ» (**الهناء**، ص ص 71 - 72).

ومن مظاهر هذه الكفاءة الأسلوبيّة والكفاءة المنطقيّة بناء العلاقة بين المقاطع في الرسالة على تقابل بين الحكم العامّ والاستثناء، كما كان الأمر بين المقطعيْن الثاني والثالث. فقد بُدئ المقطع الثاني بجمل اسميّة متوالية، مطلقةٍ أحكامُها سواءٌ تعلّقت بالعامّ أو بالخاصّ، في حين بُدئ المقطع الموالي بشرط: «وإذا جاءت التهنئة من غير نظير، فإنّها تُعتقَد من المحاظير». (**الهناء**، ص 76). وهذا التلوين في المقاطع يستهدف لفت الانتباه إليه. ولا سبيل للمتلقّي إلاّ أن يركّز اهتمامه على ما يُقال له. ومثلما تُبنى المقاطع على ثنائيّة التعميم/التخصيص، يُبنى الوصفُ على ثنائية النفي/الإثبات. من ذلك قول المرسِل: «حرسهما الله شهري ربيع، وما عنيتُ شهريْن... ولكن أردتُ نيسان وأخاه...فإنّهما ربيعا عام» (**الهناء**، ص 92). وهذا البناء القائم على ثنائيّات يحقّق للباثّ غايتيْن،

أولاهما البهر بعقلنة الكتابة، والأخرى التنبيه لسعة المعرفة. ولعلّ في الجمع بين التدقيق في اللغة، والمعرفة بالأعلام جاهليّين وإسلاميّين، وعقلنة الكتابة، إلى جانب حذق السرد وفنونه، ما يملأ على المتلقّي عالَمه ويفرض عليه قدرةً مشابهة لقدرات الباثّ حتّى يتسنّى له التواصل معه. ولعلّ في ما يستدعيه الباثّ من نصوص غائبة يحاورها ما يحفز همّة المتلقّي إلى اكتشاف هذه النصوص، وربّما قراءتها مجدّداً من منظور حدّده له الباثّ سلفاً.

5.IV. التجاوز النصّيّ أو التطريس

تسمح الرسالة الإخوانيّة - بوصفها نثراً أسّه الحواريّة- بفسح المجال للتضافر النصّيّ أو ما يُسمّى التناصّ Intertextualité. وأبرز أشكال هذا التضافر النصّيّ الشاهد الذي يؤتى به من الشعر أو من القرآن [29]؛ كما تعطي هذه الرسالة الفرصة للمترسّل كي يلجأ إلى نصّيّة ناسخة Hypertextualité حسبها تُصاغ الآية صياغةً جديدةً تجعلها بسبب منها، منقطعة عنها في آن معاً. وتتمّ هذه النصّيّة الناسخة على أكثر من آية من آي القرآن يجمع بينها الباثّ ويصوغ منها صورته (بالصاد لا بالسين) الخاصّة. وفي ما فعله المعرّي مع المشير الذي قدّم خيراً فجوزي به ما يمثّل معارضة للآية القرآنيّة: «... ومن أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً» [30] وإسهاباً فيها [31]. والإسهاب، لدى جينات، جنس من أجناس التحويل؛ وهو يذكّر في رسالة الهناء بعادة المعرّي في رسالة الغفران، حيث يتحوّل السرد من لاحق إلى سابق، أي من حكاية تروي قصّة انقضت أحداثُها، إلى قصّة لمّا تقع أحداثُها. فالصورة التي عليها تحقّق لابن القارح نعيمُه الأخرويّ هي الصورة نفسُها التي بها يتحقّق لأبي فلان نعيمه في اللاحق؛ وهو الخروج من الطبيعيّ إلى الخارق. لذلك عمد

(29) انظر رسالة الهناء، ص 88، 92، 96، 97 على سبيل المثال.

(30) سورة المائدة، 5، الآية 32.

(31) انظر. للتعريف بالتجاوز النصّيّ وما يتّصل به من مفاهيم Gérard Genette, Palimpsestes, Paris, Editions du Seuil, 1982, p.p.263-340.

المعرّي إلى استعمال "لو"، أداة الامتناع للامتناع : «ولو جاز أن تنشقّ الطامية لغير الكليم لانفرق لجُّها له غيرَ مُليم...وقالت الحيتان المتفكّنة [32] : ما حدث نضوبُ الماء، إلاّ لخطب قُضِي من السماء، فمن هذا الرجل الصالح الذي عمل خيراً في الصرعيْن [33]، ودأب في صلاح الشرعين، فتولّى الله عن الإنس كفاءه، وحفظ له في الدارين وفاءه». (**الهناء**، ص ص 96 - 99). وبنى على المنوال ذاته قولَه : «ولا يمتنع في القدرة أن يعذب لبركته الماء الأجاج، فيعود كأنّه من النحل مُجاج [34]، أو تسيرَ السفينة على اليبس، تضيء كإضاءة القبس، في يد متعجّل وشيك، وليس ذلك بمنال بشيك» [35]. وتنويعُ المعرّي هذه الإمكانات التي يجمعها قطبٌ دلاليٌّ Isotopie واحد يحقّق ما يُسمّى التجسيم Anthropomorphisme، وهو انتقال الدعاء من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل. وهذا الذي صنعه في رسالة الهناء مع المشير أبي فلان، تدعو له الجبال المكسوّةُ شجراً وآجاماً وثلجاً فعله في رسالة الغفران مع ابن القارح، فقد شخّص هنا وهناك الحيوان والجمادَ وجعلهما قادريْن على الفعل كما لو كانا بشريّيْن. وبهذه القدرة على تجسيم الدعاء، تسنّى للمعرّي أن يركّب الصورة، ويحشد لها من العناصر ما يخدمها واحداً يلي آخر. والمطابقة التي توجد بين رسالتي المعرّي تفترض وجود نصّيّة ذاتيّة Autotextualité فيها يحيل نصّ للمعرّي على نصّ آخر. ويبدو أنّ هذين النصّيْن - كما يُستفاد من ذكر "شبل الدولة" فيهما - ينتميان إلى لحظتين متقاربتين، إن لم يكونا ينتميان إلى لحظة واحدة. وفي بنية الرحلة في الغفران وحكاية الجزاء الذي لقيه أبو فلان بسبب توفيره الأمن للسارين، والشفاءَ للهالكين، والخلاصَ للأسرى، والجبرَ للمكسورين، أكثر من وجه شبه. ففضلا عمّا تتوفّر عليه الحكايتان من خارق وعجائبيّ، تكتفي كلٌّ منهما بذاتها. فإن

---

(32) المتفكّنة : المتعجّبة.

(33) الصرعان : الليل والنهار.

(34) مُجاج النحل عسلُه ؛ ومجاج المزن مطرُه.

(35) ليس ذلك بمنال بشيك : ليس ذلك بأمل كاذب لا أمل في إدراكه.

تيسّر إفراد الرحلة باستقلال عن سائر الغفران، فكذلك يتسنّى عزل حكاية الجزاء في رسالة الهناء. فمجازاة المشير بمثل ما يُجازى به الأولياء والصالحون من الكرامات والخوارق، كانت استتباعاً منطقياً للفعل الذي قام به إزاء الناس والسلطان. فبمجرّد أن ورد الكلام على الخوارق بدأ الباثّ بتقديم جرد عنها، لم ينهه إلاّ عندما تحقّق للمشير أبي فلان رغبته، وهي إقلاع الناس عن السوء الراسخ فيهم. فعادت المياه إلى مجاريها. وقيام الجازاة على استتباع، وانتهاء ذكر الخوارق بعودة المياه إلى مجاريها يجعلان لحكاية الجزاء هذه استقلالها الذاتيّ. وهو ما يُكسِب رسالة الهناء بعداً مركّباً. ففيها التراسل مثلما فيها السرد، وفيها الطبيعيّ مثلما فيها الخارق. ولعلّ قيام الرسالة على مثل هذه الثنائيّات أن يزداد رسوخاً بقيامها على ثنائيّة المنظوم والمنثور، لتلبّي، آنذاك، شرط بديع الزمان الهمذانيّ في الأديب، عندما قال في المقامة الجاحظيّة : «إنّ الجاحظ في أحد شقّي البلاغة يقطف، وفي الآخر يقف. والبليغ من لم يقصّر نظمُه عن نثره، ولم يزر كلامُه بشعره»[36]. ولتوفّر للشعريّة حظوظاً أكبر في الحضور. فقد لا يكون النثر المسّجع المطلوبُ توفُّرُه في الرسالة الإخوانيّة كافياً لتحقيق هذه الغاية، وإنّما يجب إيفاء الشعر حقّه من الحضور شواهد نصّيّة، تضرب بسهم في التضافر النصّيّ وبآخر في الجمع بين صنفي القول الرئيسيْن. فالنثر الفنّيّ الذي يقوم فيه الكلام على التجاور، منفتح أكثر من الشعر الوجدانيّ، على النصوص الأخرى إذ يستدعيها فتلبّي.

ولعلّ قيام وصف الأستاذيْن على المفاضلة والمماهاة (الهناء، ص ص 86 - 94) أن يكون شبيها بما في المدحيّة العربيّة منذ ما قبل الإسلام. وهذا التشبّه بالشعر في بعض مقاطع الرسالة الإخوانيّة إنّما هو تحقيقٌ للشعريّة التي تقتضي إلى جانب استدعاء النصّ الشعريّ النسجَ على منواله. ولعلّ في ما يتوفّر من تكرار وتواز في النصّ التراسليّ ما يتّفق مع سمات الشعر ويقرّبها منها.

---

(36) بديع الزمان الهمذاني، المقامات، قدّم لها وشرح غوامضها العلاّمة الشيخ محمّد عبده، بيروت، دار المشرق، الطبعة 8، 1982، ص 75.

6.IV - التكرار والتوازي

إنّ التكرار المتجسّد ترديداً داليّا وترديداً مدلوليّاً وآخر علاميّاً، ينهض بدور رئيس في توفير الايقاع المطلوب في الشعر ؛ وكلّما عمد النثر، وخاصّة منه النثر المسجّع، إلى النهوض بهذه المهمّة، كان أقرب إلى الشعر. بيد أنّ التكرار في النصّ التراسليّ، وفي رسالة الهناء تخصيصاً، يتّخذ سمات أخرى مميّزة تُضاف إلى السابقة فتحقّق للنصّ جرْساً مخصوصاً. ولعلّ في بناء الباثّ الوصفَ على ثنائيّة النفي/الإثبات، وفي تكراره النفي مرّتين ليعقبه الايجاب، ما يحقّق إيقاعاً مميّزاً لهذا الوصف، ويجعله أكثر قابليّةً للرسوخ في سمع المتلقّي وفي ذهنه : «إذا قال المادح : "هما الحرّان"، فمعاذ الله أن يعني نقيضي عبدين، ولا اللذين ذكرهما الأخطلُ بسُكْر البَردَيْن [37] (...) وإنّما قصد كثيبي رمل (...) وليس غرض المقرّظ حُرّي معدّ [38] (...) ولا معتمَد من أثنى : الحرّان اللذان هما حرّ وأبيّ (...) وإنّما يُشبّهان بالحرّين اللذين هما كوكبان» (الهناء، ص ص 87 - 92). ويمثل هذه البنية اللغويّة حيث النفي المكرّر فالاثباتُ، يكون إيقاع التشبيه واحداً، والتوازن في الجملة، من ثمّ، قائماً. وعندما يبني المرسِل وصفَه المشيريْن مجتمعيْن، فمنفصلين، فمجتمعيْن من جديد يحقّق بالتكرار نغماً رتيباً ومميّزاً في آن معاً. وبهذا تقوم شعريّة الرسالة الإخوانيّة على تكرار وتواز. فمن المثنّى إلى المفرد فالمثنّى مجدّداً. ويتمثّل التكرار في التعرّض للموضوع الواحد مراراً، كأن يكون الكلام على المشيريْن يتمّ بينهما جمعًا فتفريقًا فجمعاً، ويتمثّل التوازي في تجاور البنى الثلاث المختلفة وفي نوسانها بين متّفقيْن ومختلف. وعندما ننظر في موضوعات الرسالة يتّضح هذا التوازي وهذا التكرار بشكل أجود. فمن مدح للمشيريْن يقوم على المفاضلة أو المطابقة في التراسل، إلى انفتاح النصّ على السرد تحقيقًا للتنبؤيّ، فالعودة إلى التراسل من جديد ؛ وعند الكشف عن علاقة النصّ الحاضر بالنصّ الغائب، يتبيّن حضور التضافر

(37) البردان : الغداة والعشيّ. وهما الصرعان.

(38) يعني بالحرّيْن عتيبة بن الحرث بن شهاب اليربوعيّ. وعامر بن مالك الكلابيّ.

النصّيّ أوّلا، فالنصّيّة الناسخة والنصّيّة الذاتيّة ثانياً، ليعود التضافر النصّيّ من جديد [39]؛ ولدى تحليل الكيفيّة التي بها وُصِف المشيران، ينكشف وصل بينهما في البدء، ففصلٌ بينهما، فوصلٌ من جديد. أمّا التهنئة ومدى الجدارة بها، فينتقلان من إنكار حقّ التهنئة هذه إلى القيام بها فعلا، فالعودة إلى تبرير العزوف عن التهنئة من جديد (**الهناء**، ص 122). كلّ هذا التردّد في الرسالة من شأنه إثارة عاطفة المتلقّي وحمله على الانتشاء بالإيقاع الرتيب الذي توخّته، خاصّة إذا كان هذا المتلقّي قادراً على الوعي به والإنصات إليه.

ومتى كانت الشعريّة مطاولةً من النثر للشعر، فإنّ البحث عن خصيصة الشعر الرئيسة، وهي الكثافة والاكتناز لمّا يتأكّد النظر فيه في الرسالة الإخوانيّة ليُرى ما إذا كانت هذه الخصيصة متوفّرةً فيها فعلا أم لا.

7.IV - الاكتناز الشعريّ

تذهب المدرسة الشكلانيّة الروسيّة، ومن بعدها مدرسة باريس السيميائيّة إلى التفريق بين لغة الاستعمال اليوميّ، وهي لغة نفعيّة متعدّية، ولغة الشعر، وهي لغة لازمة. والمقصود باللزوم في اللغة أن تكون غايتها ذاتيّةً. ويتحقّق للغة هذا اللزوم من خلال كثافتها Opacité. وأرقى درجات اللغة الكثيفة لغة الشعر؛ ففيها يحقّق التركيز على الرسالة لهذه اللغة وظيفتها الإنشائيّة. ومادام النثر ممّا يغلب عليه، في العادة، الوظيفة الإفهاميّة، والوظيفة المرجعيّة، فإنّ مطاولته الشعرَ تتمّ من خلال تركيزه على الرسالة أو الكتابة نفسِها، لا على المخاطَب ولا على العالَم.

والاكتناز الشعريّ سببه إيجاز القول، ونتيجته الغموض. وهذا ما تشترك فيه معه الرسالة الإخوانيّة. فسمة **رسالة الهناء** الرئيسة، فعلا،

(39) بدأ الاستشهاد بالأخطل وبآي القرآن، وانتهى بالفرزدق. وتخلّل ذلك الإسهابُ في معارضة الآية القرآنيّة، واستدعاء **رسالة الغفران** (**الهناء**، ص ص 88 - 121).

هي الإيجاز. بيد أنّها لا تمتنع عن ارتياد موضوعات شتّى تلتزم فيها جميعاً الاختصار غير المخلّ؛ من ذلك أنّ الحكايتيْن المثليّتيْن الواردتيْن فيها قد توفّرتا على الجمل السرديّة الخمس، ولكن في غير إطالة. والتضافر النصّيّ قرآناً أو شعراً يرد شاهداً دون تفصيل قول فيه. والنصّيّة الناسخة تُقلّب فيها الصورة على أوجه عديدة دون أن تفقدها توهّجها وتماسكها. وجميع هذه الموضوعات المتّسمة بصفة الاكتناز تحقّق للرسالة الإخوانيّة شعريّةً، قد تتسبّب الإفاضة، لو تمّت، في إفقادها إيّاها [40].

وممّا يقتضيه التركيز الاكتفاء بالإيحاء والتنكّب عن التفصيل. ففي رسالة الهناء، يكتفي المعرّي بمجرّد ذكر بلقيس وحملِ الريح عرشَها ليستحضر المتلقّي الضمنيّ والواقعيّ كلاهما قصّة بلقيس ملكة سبأ [41]. ولو أفاض المعرّي في إيراد التفاصيل المتعلّقة بما أورده من قصص، والتي تتوفّر في أمّهات الكتب، لقضى على نصّه بأن يتحوّل من الشعريّ إلى النثريّ.

أمّا الغموض الذي يُعتبَر في الشعر إيجابيّا طالما لم يكن إلغازاً وتعميةً، فمتوفّر هو أيضاً في رسالة الهناء. لكنّ مردّه ليس إلى حوشي اللفظ، فالمعرّي قد تكفّل بالتخفيف منه، وإنّما مردّه إلى إخفاء اسم علم أو كنية، أو تكلّف للتعمية كما هو الأمر مع هجرة المشير أبي فلان. فلا يدري المرسَل إليه المفترَض ما مدلولها؛ وأقصى ما يعرفه عنها تعريفُ المرسِل إيّاها بالسلب. فهي ليست مثل هجرة امرئ القيس الذي قام بها من أجل سفك الدماء والتحارب، وإنّما هي من أجل السلم والأمن؛ وضبطُه لنهايتها بعودة المياه إلى مجاريها: «حتّى إذا هو قضى اللبانة، وآنس من النجح إبانة، عاد لمستقرّه الغمر، وخمد من الإفك الجمر» (**الهناء**، ص 104). ولا يسع هذا القارئ المفترَض إلاّ أن يقدّم بخصوص

---

(40) لعلّ المقارنة بين رسالة **الغفران** المطوّلة ورسالة **الهناء** الموجزة أن تؤكّد هذا التفاوت بينهما في مستوى الشعريّة. فلئن توفّرت كلتاهما على سمات إنشائيّة واحدة، فإنّ الشعريّة في رسالة **الهناء** مرشّحة إلى أن تكون أطغى حضوراً منها في رسالة **الغفران**.

(41) انظر رسالة الهناء، م.م.، الهامش 5، ص ص 100 - 101.

هذه الهجرة اقتراحات تأويل مادام المرسِل قد حجب البعض منها، مكتفياً بذكر نتائجها المحمودة على شبل الدولة وأهل المملكة.

وهكذا يتّضح أنّ التزام الرسالة الإخوانيّة بالقانون الذي يفرضه جنسُها الفرعيّ عليها، لا يحقّق لها سوى تكرار لصورة الرسالة كما مارسها السابقون، وضبط حدودَها النقّاد اللاحقون. بيد أنّها، متى رغبت في أن تحقّق شعريّةً تفيض بها عن صنف القول الذي تنخرط فيه، أمكنها ذلك بخرقها قواعد الجنس إن بتجاوز شروط التراسل وإن بالجمع بين الأجناس الأدبيّة أو بالتباهي بالقدرات اللغويّة والأدبيّة والعقليّة المختلفة أو بالتطريس يتشكّل تضافراً نصّيّاً أو نصّيّة ناسخةً تعيد صوغ نصوص أصول بكيفيّة مغايرة، أو بإيفاء الشعر حقّه من التكرار والتوازي والاكتناز.

وعندما يتكرّر من المترسّلين ممارسة هذا الخرق، وينسج اللاحقون منهم على منوال السابقين، يفقد الخرق مبرّر وجوده، لأنّه يصبح أمراً مألوفاً ؛ ومتى تمّ ذلك لم يعد القول بالشعريّة مبرّراً، إذ تقتضي هذه الشعريّة عدولا عمّا تألفه الإنشائيّة التي تنظّر للأدب، اعتماداً على المستعمَل من النصوص.

المصادر والمراجع

المصادر :

- المعرّي، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1977.
- المعرّي، أبو العلاء، رسالة الهناء، شرح وتحقيق كامل كيلاني، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الرابعة، 1982.
- الهمذاني، بديع الزمان، المقامات، قدّم لها وشرح غوامضها العلاّمة الشيخ محمد عبده، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثامنة، 1982.

المراجع باللسان العربيّ :

- بن رمضان، صالح، الرسائل الأدبيّة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائيّة)، جامعة منّوبة، تونس، منشورات كلّيّة الآداب بمنّوبة، 2001.
- ندوة أبي العلاء المعرّي، معرّة النعمان، 24 - 27 تشرين الثاني 1977، وزارة التعليم العالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة، دمشق، سورية، (د.ت.).

المراجع باللسان الفرنسيّ :

- Barthes, Roland, Introduction à l'analyse structurale des récits, in L'analyse structurale du récit, Paris, Editions du Seuil, Coll. Points, 1981.
- Calas, Frédéric, Le Roman épistolaire, Paris, Nathan Université, 1996.
- Cohen, Jean, Le Haut langage, Théorie de la poéticité, Paris, Flammarion, 1979.
- Ducrot, Oswald & Todorov, Tzvetan, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Editions du Seuil, Coll. Points, 1972.
- Genette, Gérard, Palimpsestes, Paris, Editions du Seuil, 1982.



حوليات الجامعة التونسية - عدد 48/2004 ص ص 207-242

"الرّمزيّة الصّوتيّة"

الحدّ والتجاوز

توفيق العلوي

مقدّمة :

تطرح هذه الدراسة إشكاليّة البحث في علاقة الصّوت بالمعنى في نطاق مبحث الرّمزية الصوتية Symbolisme phonétique وهو مبحث في فرضيّة وجود علاقة بين الصّوت ودلالة رمزية ما، هي دلالة هذا الدّال، حاملِ هذا الصّوت نفسه بصفة تعني أن مدار هذا المبحث الوحدات اللغوية غير مرتبطة بسياق ما، وغير مندرجة في الخطاب النثري أو الشعري [1]، (مثال هذا أنّ [r] في الفرنسية رمز الصلابة والقوة والعنف في مقابل [l] رمز السهولة والعذوبة والرّقة [2]).

وقد احتضنت اللّسانيات "الرمزيّة الصوتية" باعتبارها مبحثا ذا شرعية أسّستها دراسات تطبيقية بدأت أساسا مع سابيرSapir [3]، أو نظرية للسانيين عديدين[4]، لكنّ جذور هذا المبحث ممتدّة في الفكر

---

(1) انظر الفارق في الرّمزية ا لصوتية في اللغة والرمزية الصوتية في الخطاب في : Todorov. T., Le sens des sons, pp. 449-450, dans : Poétique, n° 11- 1972, pp. 446-461.

(2) نقلا عن : Peterfalvi, Jean Michel, Recherches expérimentales sur le symbolisme phonétique, CNRS, Paris, 1978, p. 65.

(3) SAPIR. E, Linguistique, Gallimard, Les Éditions de Minuit, 1968, Tra. Jean-Elie Boltanski et Nicole Soulé-susbielles, col. Folio/Essais.

(4) الأسماء عديدة في هذا المجال. اعتمدنا أهمّها في هذا المقال : جاكبسون، يسبرسن، جنات، بيترفالفي، توسّان. Jakobson, Jespersen, Genette, Peterfalvi, Toussaint.

اللساني إلى حدّ مرجعه الفكر اليوناني ممثلا أساسا في كتاب كراتيل[5] Cratyle لأفلاطون Platon.

ونهدف من هذه الدراسة إلى البحث في تفسير العلاقة بين الدّال والمدلول بصفة يمكن أن تشير إلى نسبيّة الاعتباطية باعتبارها غياب تبرير العلاقة بين طرفي العلامة اللسانية دون أن نقصد من ذلك مناقضة الاعتباطية بصفتها مبدأ قارا، أو نبرزَ ضرورة التقابل بين الرّمزية الصوتية والاعتباطية، أو نقترحَ الأولى بديلا عن الثانية وإن افتراضا.

وتتكوّن هذه الدراسة التي ليست إلاّ مقدّمة نظريّة لدراسة تطبيقية لاحقة [6]، من أربعة عناصر، نعرض في الأول إلى إبراز أهمّ المقاربات اللسانية المرتبطة بالرّمزيّة الصوتيّة، أمّا الثاني فمداره مبحث الرّمزية الصوتية مفهوما وأنواعا وآليّة واتساعَ دائرة في ما يسمّى "الرمزيّة الصوتية الكونية" Symbolisme phonétique universel، ونقترح في العنصر الثالث مبحث "الصوتميّة الرّمزية" أسسا نظرية وآلية ففرضيّةً علميّة ضرورية، يمكن أن تتحرّك ضمن إطار ابستيومولوجي يحتويه ويساهم في تأسيسه، أمّا العنصر الرّابع فمبحثه خصوصية علاقة اللغة العربية بالصوتميّة الرّمزية.

1 . في نسبيّة الاعتباطية

إنّ التساؤل عن "الرّمزية الصوتية" باعتبارها ظاهرة محايثة للاعتباطية ومبحثا يزعم تفسير العلاقة بين الدّال والمدلول وإن بصفة نسبيّة يحيل بداهة على التساؤل عن علاقة هذه الظاهرة بنشأة اللغة من جهة وبموقعها في الفكر اللّساني القديم والحديث من جهة أخرى.

---

(5) Platon, Cratyle.. Texte établi et traduit par Louis Méridier Paris, Les belles Lettres, 2000.

(6) ننجز بحثا تطبيقيا على اللغة العربية، نأمل نشره قريبا.

1.1. نشأة اللغة والرّمزية الصوتية

إن العلاقة بين الدّال والمدلول تحيل لزوما على قضيّة نشأة اللّغة وهي قضيّة، على أهميّتها تبقى مشكوكا في علميتها، بل البعض لا يعتبرها قضيّة علمية [7] لخروج موضوعها نفسه عمّا للعلم أن يحدّه.

وفي هذا، يرى "ويتني" Whitney أن النشأة الأولى للغة البشرية موضوع لم يضاهه في اللسانيات دراسة وكثرة موضوع آخر، ومع هذا فإن النتائج لم تواز الجهود المبذولة. فما كتب في اعتقاده ليس إلاّ هذرا وتصوّرات ذاتية ليس لها قيمة إلا عند صانعيها [8]، وهذا يدلّ على انعدام تفسير ما مقنع لرابط الدّال بالمدلول يحدّ من القول بالاعتباطية ويحدّد موقع التاريخ منها.

وهذا الموقع يراه جرار جنات Gérard Genette مؤثرا في الاعتباطية، إذ في اعتقاده أنّها "نتاج التاريخ وليس نتاج الطبيعة، وإذ لم يكن الاصطلاح في البدء، فلا اصطلاح أصلا، بل هي سلسلة من الأعراض [لا تمثل] اصطلاحا، ويمكن إذن أن نقول إن الألسنة أصبحت اعتباطية وليست في جوهرها اصطلاحية" [9] على هذا، فقدم نشأة اللغات قد لا يكون عاملا مساعدا لتتبّع العلاقة بين الدّال والمدلول لعلّة هذا النتاج نفسه.

(7) Auroux. Sylvain, avec la collaboration de Jacques Deschamps et Djamel Kouloughli, La philosophie du Langage, pp. 43-44, PUF, 1996, col. Premier cycle.

(8) Whitney, Oriental and Linguistic studies, I, p. 279.

نقلا عن :

Jespersen, otto, Nature, évaluation et origines du Langage, p. 398, Préface d'André Martinet, trad. L. Dahan et A. Hamm. Payot, Paris, 1976.

(9) Genette, Gérard, Mimologiques, p. 415, Éditions du SEUIL, Paris, 1976, col. Poétique :

«... il est un fait d'histoire et non de nature : il n'y a pas eu de convention originaire, donc pas de convention du tout, car une série d'accidents n'est pas une convention. On peut donc bien dire que les langues sont (devenues) arbitraires, mais non qu'elles sont (essentiellement) conventionnelles».

وفي هذا، يرى يسبرسن Jespersen أن اللّسانيين يؤكدون غالبا أن رمزية الأحداث، إن وجدت، فهي موجودة منذ قديم الزمان، لهذا، فهي ليست رمزية مستجدّة [10]، لكنّ هذا القدم لا يعني ضرورة تغيّرا جذريّا في بنى وحدات اللغة يتعذّر معه دراسة هذه الوحدات دراسة آنية [11].

فقد نجد في هذه الوحدات قرائن شكليّة وأدلّة لفظية، حركات وحروفا وعلاقات ما يعتقد معه، حدسا، وجود صوتميّة رمزيّة كامنة في بنى الوحدات اللغوية بما يمكن أن يحيل على ثنائية "الموجود بالقوّة" و"الموجود بالفعل".

وفي هذا الإطار، يرى تيلور Taylor، صاحب دراسات تطبيقية في مجال الرمزية الصوتية، أن الذين يسندون دلالات للأصوات ما كانت لهم القدرة على ذلك لولا أن هذه العلاقة بين الصوت والدلالة الرمزية موجودة من قبل في اللغة التي يدرسونها [12].

وهذا الرأي مثيل لما يعتقده بيترفالفي Peterfalvi الذي يرى أنه "حينما نتحدّث عن الرمزية الصوتية يجب أن نفكّر في مسار فعّال من الترميز أو استعمال شفرة رمزية سابقة الوجود" [13]، ويفترض سبق الوجود أن تكون الرمزية الصوتية كامنة في بنى اللغة، تحتاج إلى آلية بحث تظهرها.

(10) Nature, op. cit, p. 395.

(11) بيّن محمد صلاح الدين الشريف محافظة اللغة آنيا على خصائصها التاريخية : انظر أطروحته : الشرط والإنشاء النحوي للكون، ص.ص. 43-48، 249-251، 272-273، منشورات كلّيّة الآداب منوبة، سلسلة اللسانيات، المجلّد 16، تونس 2002.

(12) Taylor I.K, Phonetics symbolism re-examined, Psychol, Bull, 1963, 60-200-209.

نقلا عن : Recherches, op. cit, p. 74.

(13) Recherches, op. cit., p. 17 :

«Lorsque nous parlerons de «symbolisme phonétique» , il faudra donc penser à un processus actif de symbolisation , ou bien d'utilisation d'un code symbolique préexistant» .

فالبحث عن تفسير لعلاقة الدّال بالمدلول من مظاهره البحث عن علاقة الصوت بالدلالة الرّمزية، وقد تجلّى ذلك في النصوص التأصيلية الأولى في علاقة الاسم بالمسمى.

2.1. نسبيّة الاعتباطية بين الاسم والمسمّى

إن أهمّ هذه النصوص في ما يرتبط بالرّمزية الصوتية كتاب "كراتيل" Cratyle لأفلاطون Platon، وهو مؤلّف يعتبره يسبرسن أهمّ تمثيل لفكرة وجود علاقة طبيعية بين الصوت والمسمّى بصفة تحصل بها الكلمات على محتواها وقيمتها بضرب من الرّمزية الصائتة [14] Symbolisme sonore.

فالقضية الهامّة في هذا المؤلّف البحث في علاقة الاسم بالمسمّى، وفيها طرحان من خلال الحوار الجدلي بين هرموجان Hermogène وكراتيل، ويتلخّص موقف الأوّل في اعتباره أنّ هذه العلاقة ليست إلاّ اصطلاحيّة، حاصلة بفعل الاعتباطية فقط واستعمال من صنعوا تقليد هذه التسمية [15]، وهذا الموقف غير مرتبط البتّة بجذور الرّمزية الصوتيّة، خارج على دائرتها، مناقض لها.

بالمقابل، يرى كراتيل أنه توجد بصفة طبيعية مطابقة بين الاسم والمسمى [16] في ما سمّي في "كراتيل" نفسه بقضية صواب التسمية La justesse du nom، والمقصد من هذا حسب جرار جنات Gérard Genette أن كلاّ من الأشياء له تسمية مطابقة راجعة إلى الملاءمة الطبيعية [17] Convenance naturelle.

---

(14) Nature, op. cit, p. 382.

(15) Goldschmidt, Victor, Essai sur le «Cratyle», p. 41, Librairie philosophique, J. VRIN, Paris, 1982.

(16) Cratyle, op. cit., p. 49.

(17) Mimologiques, p. 11.

ومـرجعـيّـة هذا التطابق أطروحـة "المحـاكـاة". فقـد ورد على لسـان سقـراط Socrate أن جسـد الإنسـان يصبح أثناء المحـاكـاة وسيلة تمثيل لما نريد تمثيله، وبما أنّنا نريد حسـب رأيه أن نعتـمـد على الصّوت واللسـان والفم لتـمـثيل مـا نـريد فـإنه لا يمكن لنـا أن نمثّل كلّ شيء بهـذه الوسـائل المذكورة [18].

ويوضّح سـقـراط هذا الرأي باعـتـبـاره أن الاسم "طريقـة للمـحـاكـاة بالصّوت لمـا نحـاكي ونسـمّـي [وذلك] عندمـا نعتـمـد الصّوت لمحـاكـاة مـا نحـاكي" [19]، وخلفـيـة هذه الطـريقـة أن للاسم طاقة على المحـاكـاة [20]، قوامها الشبه بين الكلمات والأشياء.

وأهمّ ما يعنينا في هذا الشبه اعتبـار سقراط نفسه أن المحاكاة يمكن أن تكون بالحـروف والمقـاطع [21]، فليـسـت الكلمـات هي المحـاكـيـة، بل هذان الصنفان من العناصر التي تتكوّن منها هذه الكلمات.

وليس اللافت للنّظر هنا مدى صواب هذه المحاكاة إذ سقـراط نفسـه يراها غـيـر مـقنعـة [22]، بل مـا ارتبط بهـا من تصـور يعـتـبـر أن بعض حـروف الكلمـة مـقـتـرن بدلالة مـا، من ذلك مـا ارتبط بدلالات [r] في كراتيل [23].

فـهـاهنا الـتـقـاء بالـرّمـزية الصـوتيّة فـي تعـبـيـر الجـزء عن الكلّ وإن اختلفت المرجعيّة، وهاهنا التقاء في تـفسير علاقة اللغة بالكون وإن تلوّنت الخلفية.

---

(18) Cratyle, p. 110.

(19) Idem, p. 110, (+ 14, 22, 126, 127) :

«... le nom est[...] une façon de mimer par la voix ce que l'on mime et nomme, quand on se sert de la voix pour mimer ce qu'on mime».

(20) Mimologiques, p. 35.

(21) Cratyle, p. 61 + 126.

(22) Idem, p. 114.

- Mimologiques, p. 28.

(23) Cratyle pp. 115-116.

لكنّ في محاكاة عناصر الكلمة للأشياء طرحا لأكثر من سؤال، ذلك أنّ اللغة والذّات من سجليّن مختلفين، فالأولى تعبّر عن الثانية بصفة تبقى معها المحاكاة، وهي حلقة الرّبط بينهما، غير واضحة، مرتبطة بالصّدفة، وهذا ما ارتآه يسبرسن الذي اعتبر أن أعضاء الجهاز الصوتي غير قادرة على إحداث محاكاة تامّة [24].

مع هذا، تبقى مقاربة المحاكاة، على هناتها، بذرة هامّة لمحاولة تفسير علاقة الاسم بالمسمّى وفهم علاقة اللغة بالكون.

3.1. نسبيّة الاعتباطية بين الدّال والمدلول

لقد عرفت هذه البذرة تطوّرات عدّة حصرت البحث في علاقة الصّوت بالمعنى في إطار الرمزية الصوتية سواء قبل دي سوسير أو بعده[25] مثل يسبرسن الذي يطرح القضية طرحا عقلانيا، طرفاه المعقول واللامعقول، فمن غير المعقول حسب رأيه اعتبار أنّ كلّ الكلمات في كلّ اللغات لها دلالة مناسبة بدقّة لأصوات هذه الكلمات، وأنّ كلّ صوت له معنى جدّ محدّد بصفة نهائيّة [26].

بالمقابل، يعتبر يسبرسن أنه ليس من الأكثر منطقية نفي أيّ نوع من الرّمزيّة الصوتية ورؤية الكلمات التي نستعملها على أنها تراكم عرضيّ [27].

على هذا، يبرز المعقول في اعتبار أنّ الرمزية الصوتية ظاهرة موجودة بصفة نسبية وإن اقتصرت على بعض الظواهر اللغوية دون

---

(24) Nature, op. cit, p. 384.

(25) انظر مراحل هامّة في الرّمزية الصوتية وأفكارا هامة في الحدّ من الاعتباطية في ما عنوانه : Le symbolisme phonique، ص.ص 217-230، في كتابه :
Jakobson, Roman et Waugh, Linda , La Charpente phonique du Langage, Tra. Alain Kihm, les Editions de Minuit, 1980.

(26) Nature, op. cit, p. 283.

(27) Idem.

أخرى في لغة ما، ففي كلّ لغة وجود مفترض لهذه الظاهرة وإن كان نسبيا.

ومهما تكن درجة هذه المعقوليّة، فإن الهام فيها محاولة تفسير العلاقة بين الدّال والمدلول في إطار الرّمزية الصوتية بصفة تكون معها الاعتباطية نسبيّة.

وفي هذا يتجاوز بنفنيست هذه المقاربة إلى اعتبار أنّ هذه العلاقة ليست اعتباطيّة، إنّما هي علاقة ضروريّة، فالمدلول في اعتقاده مثيل في وعيه بأصوات الدّال، من ذلك أن المدلول "bœuf" مماثل ضرورة للدّال [bœf]، إذ هذا المدلول مثيل لروح الصورة الصوتية لهذا الدّال، فالعقل حسب بنفنيست لا يحمل أشكالا فارغة ومتصوّرات غير مسمّاة [28]، لهذا، فالاعتباطية حسب هذا اللساني ذات مجال ضيّق [29] باعتبار أنها لا توجد إلاّ بالنظر إلى المرجع، والمرجع لا دخل له في تكوين العلامة [30].

وخصيصة هذه المقاربة اعتبارها الدّال شكلا حاملا لتصوّر ما على سبيل المماثلة بصفة تكاد تنفي الفصل بين ركني العلامة بما يجعل العلاقة بينهما ضرورية وإن جانبت الضرورة التفسير، غير اعتباطيّة وإن لم ترتبط بالرّمزية الصوتية.

إضافة إلى هذا، يرفض توسّان Toussaint القول بأن العلامة اعتباطية بحجّة أن الأصوات المكوّنة للكلمات لا تحمل دلالة هذه الكلمات، فحسب

---

(28) Benveniste, Émile, Problèmes de linguistique générale, TI, p. 51, Gallimard, 1966, col. Tel.

ينقل جاكبسون الرأي نفسه والمثال ذاته أثناء وصفه لرأي بنفنيست من الاعتباطية :

Jakobson R., Six leçons sur le son et le sens, p. 11, les Editions de Minuit, Paris, 1976.

(29) Idem, p. 52

(30) Idem, p. 53.

يرى كلود لفي ستروس ما ارتآه بنفنيست في العلاقة الضروريّة وذلك في تقديمه لكتابه جاكسون Six leçons, p. 11.

رأيه أن عدم تحديد العلاقة بين الدال والمدلول لا يعني انعدامها [31]، ذلك أن الاعتباطية غياب تبرير العلاقة، فالغياب لا يعني لزوما عدم الوجود، وعدم إثبات الشيء لا يدلّ على العدم ضرورة.

وفي هذا يرى توسان : "أن تأسيس عدم الوجود لحدث ما على ما يمكن أن نصل إلى تعقّله هو تأسيس لا قيمة له، ولكنه متّصل بالحجّة النمطية للقائل بالاعتباطية : لا أرى، إذن لا يوجد شيء" [32]، وهذه النتيجة المنسجمة مع مقدّمتها، وخلاصتها أن عدم رؤية الشيء لا يدلّ على وجوده، هي بدورها دليل على عدم كشف الشيء الممكن وجوده، فما اعتبره القائلون بالاعتباطية حجّة يمكن أن يكون لمعتقدي عدم الاعتباطية حجة كذلك.

لكلّ هذا، يرى توسّان أنه لا يوجد علم يتناول المظاهر Science des apparences، وأن غاية العلم البحث عن العلاقات الخفيّة [33]، وهذه العلاقات لا يمكن البحث فيها إلا إذا اعتبرنا أنه من الأجدر اعتبار الاعتباطية مجرّد افتراض، لا مسلمة يمكن معها تأسيس نظرة شمولية، تتلخّص في أن اللغة باعتبارها نظاما، يمكن أن تنسجم مع افتراض الاعتباطية أكثر من التسليم بها، ذلك أن مبحث الرمزية الصوتية يمكن أن يثبت نسبية الاعتباطية، فكلّ حدّ منها اقتراب أكثر من النظام اللغوي وتدعيم له.

---

(31) Toussaint Maurice, contre l'arbitraire du signe, p. 35, Didier Erudition, Paris, 1983, col. Linguistique n° 13..

للإشارة إلى عدم العلاقة بين أصوات كلمة ما بدلالة هذه الكلمة انظر مثال :

- Sapir, Linguistique, p. 1987

- مونان، جورج، مفاتيح ا لالسنية، ص. 41، تعريب الطيب البكوش، منشورات الجديد، تونس، 1981.

(32) Idem, p. 69-70.

... Fonder l'inexistence d'un fait sur le fait qu'on ne parvient pas à le penser est un fondement sans valeur. Mais qui se rattache à l'argument type de l'arbitriste.

(33) Idem, p. 35.

إن الجامع بين هذه المقاربات ليس اشتراكها في نسبيّة الاعتباطية فقط، بل كذلك في ارتباطها بالرمزيّة الصوتية باعتبارها من المقاربات القائلة بهذه النسبية، إضافة إلى ما لهذا الارتباط من إضفاء الشرعيّة على هذه الرّمزية باعتبارها مبحثا من البحوث اللسانية.

2. الرّمزيّة الصوتية :

إن لمبحث الرّمزية الصوتية مقوّمات تؤسسه، وتزيد من شرعيته، أهمّها المفهوم وآليّة التحليل واتساع دائرة هذا المبحث إلى ما يسمّى "الرّمزية الصوتية الكونية".

1.2. *المفهوم* :

تتمثل الرّمزية الصوتية في البحث عن دلالة للكلمات، تكون مأخوذة من دلالة الأصوات المكوّنة لهذه الكلمات [34]، وهذا يعني أنّ الأصوات قد ترتبط بها دلالة ما تكون هي نفسها دلالة الكلمة.

فبعض أصوات الكلمة تمثل مكوّنات حاملة لدلالة رمزية ما، هي نفسها التي تدلّ عليها الكلمة المكوّنة من هذه الأصوات، إذ في نطاق الرمزيّة الصوتية". نبحث عن دلالة ذاتية للأصوات أو تناسب مباشر بين دلالة الكلمات وطبيعة الأصوات المكوّنة لهذه الكلمات" [35].

بهذا، تغيّب الكلمة حاملة الصّوت الرّمز إذ الأصوات ترمز دون أن تمرّ بواسطة كلمات اللغة [36]، وإذا سلمنا بهذا، سلمنا بأن الدّلالة ليست قصرا على الكلمة، بل تتعدّاها إلى جزئها الأدنى حركة أو حرفا.

---

(34) Ducrot, Oswald + Todorov, Tzevenan, Dictionnaire Encyclopédique du Langage, p. 326, Edition du Seuil, 1972, col, points.

(35) Ducrot + Todorov, Dictionnaire...., p. 245 :

«...On cherche une signification intrinsèque aux sons, ou une correspondance directe entre le sens des Mots et la nature des sons qui les composent.

(36) Todorov, Le sens des sons, p. 447.

فالكلمة بهذا تضطلع بدور المرجعيّة الدلالية التي نقيس بها مدى قدرة الصّوت الرّمز على الدلالة، ذلك أن ما يرمز إليه هذا الصوت ليس إلا دلالة الكلمة نفسها المعبّرة عن هذه الدلالة الرمزية عينها فالصوت والكلمة يمكن أن يتطابقا في الدلالة لدلالة الجزء على ما يدلّ عليه الكلّ [37].

فقد أنجزت دراسات إحصائيّة ونفسية لسانيّة، في ما سنشير إليه لاحقا، تبرز أن بعض الأصوات اقترنت بدلالة رمزية بما يعني أن الصوت تتعلّق به بصفة مباشرة قدرة رمزية ما [38].

وفي هذا الإطار من التحديد المفهومي، يرى جاكبسون Jakobson أن المصطلح الأكثر تجذّرا أو شيوعا هو مصطلح "الرمزية الأصواتية" Symbolisme phonique بما يعنيه من بحث في علاقة التماثل الطبيعي بين الصوت والمعنى [39].

ورغم ما لهذا المصطلح من مفهوم دقيق، فقد اعتمدنا مصطلح "الرمزية الصوتية" لاتساع مفهومه بصفة يحتاجها هذا المقال نفسه، إضافة إلى أنه المصطلح الأكثر شيوعا في ما قرأنا من دراسات.

وقد عرفت الرمزية الصوتية بهذا المفهوم عدّة نظريات منها ما نعتبره خارجا على المبحث اللساني الصّرف لاندراجه ضمن علم النفس التجريبي، ملخصه أن يسند مستعمل اللغة قيمة رمزية لشكل نطقي ما [40]، حرفا كان أم حركة، في إطار ما يسمّى النظرية الأكوستيكيّة Théorie acoustique القائمة على الحسّ المتزامن Synesthésie، من ذلك

(37) Idem, p. 449.
(38) Todorov, Introduction à la symbolique, p. 285, dans : Poétique, pp. 273-308, n° 11, 1972.
(39) La Charpente, op. cit., p. 218.
(40) Recherches, op. cit., p. 28

أنّ الصوت يمكن أن يحيل على أفكار أو صور مرئية ما كالألوان [41]، وهي بهذا حسب بيترفالفي رمزية صوتية وهميّة [42].

بالمقابل، فقد استندت الرّمزية الصوتية المندرجة ضمن المباحث اللسانية إلى النظرية النطقية Théorie articulatoire التي تعتبر أن المعنى مرتبط بالأصوات حسب نطقها موقعا وطريقة [43]، وهذا يعني أن الدلالة الرمزية مقترنة بما للحرف أو الحركة من خصائص فيزيولوجية وسمات نطقية.

لقد مثّلت الحركات مبحثا هامّا لا يستند إلى مجرّد أمثلة إذ ظهرت دراسات تبرز أن هذه الرمزية لم تخضع للصدفة أو أمثلة محدودة، إنما هي رمزية قائمة على اطراد وانتظام مستمدّين من منهج استقرائي وإحصاء للواقع اللغوي في إطار اللغة الواحدة.

ومن أهم هذه الدراسات دراسة شاستينغ Chastaing في الرمزية الصوتية، فقد توصّل هذا الباحث إلى أن 98 % من الكلمات الفرنسية التي تعني "الصغر" فيها حركة أمامية، و2 % فيها حركة خلفية، كما أن 12 % من الكلمات المعبّرة عن "الكبر" فيها حركة أمامية، و88 % فيها حركة خلفية [44].

---

(41) في علاقة الصوت بالأحاسيس المرئية انظر مقال :
Chastaing, Maxime, Les sons et les couleurs dans : vie et langage, n° 112, Juillet 1961, pp. 358-365.

(42) Recherches op. cit., p. 135.

(43) Le sens, o. cit., p. 448.

(44) - Chastaing Maxime., Nouvelles recherches sur le symbolisme des voyelles, p. 80. dans : journal de psychologie normale et pathologique, PUF Paris, n° 1, 1964, pp. 75-88.
وقد اعتمد للبحث عن الكلمات الفرنسية الدالة عن المعاني المذكورة على : de B enac «Dictionnaire des synonymes de»
أورد هذا كذلك
- Contre l'arbitraire, op. cit., pp. 82-83.
- Nicolai, Robert, Théorie du signe et Motivation, p. 306 dans : Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice, 1985, pp. 305-318

وتختص هذه الدراسات بقيامها على منهج إحصائي يبرز خصائص مخفية في الوحدات اللغوية لا تظهرها آلية النظام اللغوي كخروج هذه الخصائص نفسها عن دائرة هذا النظام.

وليس المنهج الإحصائي المقوّمَ الوحيد للنظرية النطقية في نطاق الرّمزية الصّوتية، إذ توجد بعض الدراسات التي يمكن أن ندرجها ضمن هذه النظرية مع خصيصة الجهاز النظري وآلية التحليل، فقد أسس الباحث الأزهر الزنّاد (45) أطروحته على اضطلاع الأحياز النطقية بدور أساسي في ما أراد هذا الباحث أن ينجزه.

فقد ارتأى أن "الأصول الأحادية [الحروف الأصول] تتوزعها مجموعات حرفيّة ذات دلالة كبرى جامعة لها حسب الأحياز النطقية في فضاء النطق، وتتقاسم الحروف المفردة تلك الدلالة كلّ بما يقتطعه منها وتلازمه في تحقّقاته المختلفة إن في قسم الأسماء المبنية وإن في صيغة صرفية وإن في بنية إعرابية" (46). فالأحياز النطقية تمثل آلية أساسية في التحليل، وكلّ حيّز مختصّ بالتعبير عن معنى ما، "وذلك من قبيل اختصاص الأصول الشفوية بالتعبير عن علاقات الجمع واختصاص الأصول الأسنانية بالإشارة إلى الحاضر في مجال الإدراك" (47).

أمّا كيفيّة تفاعل الأصل الأحادي مركبا مع أصول وأدوات أخرى فأساسه التقاطع آلية وإجراء ممّا لم نره في ما قرأنا، وهذا الأصل الأحادي لا يبقى بهذه الآلية محافظا على دلالته ليتفاعل مع بقيّة ما

(45) هذه الدراسة أطروحة دكتوراه دولة عنوانها : المعجم في اللغة العربية : تولّده وعلاقته بالتركيب، (مرقونة) كليّة الآداب منوبة تونس، 1998.

(46) ن.م، ص. V + ص. 5.

(47) ن.م ص. 4.

تقاطع من أصول لتحدث دلالة متوزّعة على سلّم ركناه "الوجود الحسّي والوجود المجرّد" (48).

ورغم ما يسببه التقاطع من تأويل قد تطول مسافته فإنه يبرز طواعية الأصول للتفاعل بصفة تدلّ على دلالات رمزية متفاعلة تختزل بهذا التقاطع في دلالة رمزية واحدة.

إنّ الرمزية الصوتية بما لها من مفهوم ومناهج إجراء في ما بيّنا سابقا تكتسي ضربا من شرعية الوجود ظاهرة ودراسة، شرعيّة لا تفتقر إلاّ إلى آلية تدعمها.

2.2. *آلية التحليل* :

يمثل موقع الصوت في الكلمة أهمّ مقوّمات آلية التحليل في الرّمزية الصوتية، ولا نقصد بهذا الموقع حيز النطق الذي ارتبط به الصوت في النظرية النطقية، بل موقع الصوت في الكلمة بصفة مثّل بها هذا الموقع قرينة هامّة لاقتران الصوت الرّمز به.

وفي هذا الإطار، يبدو الموقع الأول أهمّ المواقع، إذ هو الغالب في الدراسات اللسانية المتعلّقة بالرّمزية الصوتيّة، من ذلك أن تدروف Todorov يرى أنّه يجب تعليق معنى كلّ الكلمة بحرف واحد يظهر في الكلمة نفسها وقد اختير لهذا في أغلب الأحيان الحرف الأول (49).

ومن أدلّة ما نجده في بعض الدراسات اللسانية التطبيقية من دلالة الحرف الأولّ في الكلمات الانقليزية الحسيّة Mots sensoriels، فالحرف

---

(48) ن. م. ص. 3، ص. 4. الأمثلة في هذا كثيرة جدّا لسعة المدوّنة، ونكتفي هنا بمثال واحد : دلالة "ليت" على التمنّي نتيجة تقاطع (ل) المقترنة بالنفي و(ت) المقترنة بالإشارة، وهاتان الدلالتان تحوّلتا بالتقاطع إلى دلالة إنشاء الطلب بالتمني : ن.م.، ص. 525.

(49) Le sens, op. cit. p. 450.

الأول (g) وهو الأكثر تواترا للكلمات الدالة على الكبر والحرف (t) للكلمات المعبّرة عن الصّغر [50].

لكنّ قيمة الموقع الأول لا تعني البتّة ثانويّة بقيّة المواقع في الكلمة، إذ لها أن تضطلع بقيمة رمزية دلالية مثيلة للموقع الأول، ذلك أنه يمكن الاكتفاء في الرّمزية الصوتية بحضور حرف واحد في الكلمة دون الاهتمام بموقع هذا الحرف في هذه الكلمة [51].

وهذا الإطلاق في المواقع، وإن بدا في ظاهره غير دقيق، ولا يساعد على تدقيق الدلالة الرّمزية فإنه في الحقيقة عكس ذلك، إذ يصبح جنس الحرف الرّمز قرينة الدلالة الرمزية بغض النظر عن موقع هذا الحرف في الكلمة.

قصدنا بهذا اعتبار الإطلاق في الموقع بمثابة العنصر المحايد غير المؤثر بصفة يظهر بها جنس الصّوت الرّمز المقياس الأساسي الذي لا يحتاج إلى قرينة موقعية، أما التقييد الموقعي فتضييق لحريّة الصّوت الرّمز بصفة يتفاعل فيها جنس الصوت وموقعه لضبط الدلالة الرّمزية، لكن ثنائية الإطلاق والتقييد لا تنفي ما بينهما من اشتراك في تعيين الدلالة الرّمزية.

وتتّسع دائرة الموقع إذا عرفنا أنّ بعض دراسات الرّمزية الصوتية تستند إلى ما يسمّى "الموضع"، المكوّن من أكثر من موقع، وفي هذا يرى واليس [52] Wallis أن الكلمة في الانقليزية يتكوّن بصفة عامّة من مجموعة أولى من الحروف تحمل المعنى الأساسي للكلمة، وتتكون من مقطع أخير يكوّن بدوره من حركة وحرف أو مجموعة من الحروف

(50) Taylor I.K + Taylor M.M, Phonetics symbolism in four unrelated languages, canad, J. psychol, 1962, 16, pp.344-356.

نقلا عن : Recherches, op. cit. p. 70

(51) Le sens., op. cit., p. 450.

(52) Wallis, John، عالم في الرياضيات والمنطق واللاهوت والنحو، وأحد كبار علم الأصوات في العصر الكلاسيكي (1616 - 1703) : Mimologiques, p. 49

تعطي للكلمة فارقها الدّقيق النّوعي [53]. وهذا يعني أن محمول الموضعين الأول والثاني محمول دلالي [54] معمّر لأكثر من موقع أقلّها موقعان.

ويذهب واليس في هذا إلى أنّ مجموعة أصوات الموضع الأول يصعب في أغلب الأحيان الفصل بينها [55] لظهورها على شكل مقطع واحد بما يعني أن الدلالة الرّمزية ليست متعلّقة بصوت واحد، إنما بمجموعة من الأصوات تشتغل معا ضمن مجال دلالي رمزي ما قد لا يتوّفر في عناصر الموضع الأخير [56].

إنّ الأهمّ في هذا، لا المستوى الإجرائي المتعلّق بلغة ما، بل مستوى التصوّر النظري المؤسّس على النظر إلى موضعي الكلمة، الأول والأخير، محاولة لإيجاد قوانين تمثّل آلية تحليل تظهر بها الرّمزية الصوتية بشكل منتظم وإن بصفة نسبية.

إن الأصوات الرموز، سواء حازت مواقع أو مواضع ما، تمثل ما يمكن أن يضطلع به الجزء من دلالة رمزية في إطار آلية مؤسسة على الصوت الرّمز جنسا وموقعا أو موضعا وما بينهما من علاقات.

ولا يتأسس مبحث الرمزية الصوتية إلا على الحفر في بنى الوحدات اللسانية حفرا ذريّا يحتاج فيه الباحث إلى البحث عن أدنى وحدة صوتية والتساؤل عن علاقتها بالمعنى، شبيه بهذا ما يسمّى في الفكر الفلسفي

(53) Mimologiques, p. 53.

(54) الأمثلة التي ذكرها واليس كثيرة جدّا نكتفي منها بمثالين :

- مثال للموضع الأول : مجموعة str تدلّ على القوّة والجهد مثل :

Strong : fort ; stroke, coup ; strike : frapper ; strength : force

- مثال للموضع الثاني : مجموعة ash تدلّ على شيء متّضح وحاد :

Crash : Fracas ; Flash : éclair

Mimologiques, pp. 49-52.

(55) Mimologiques, p. 53.

(56) Idem, p. 52.

اليوناني "اسطوخيات" Stoikheîa، وهي الوحدات الصّائتة غير القابلة للتجزئة القادرة على تكوين سلاسل دالة [57].

والهام في مفهوم الاسطوخيا Stoikheîon استحالة تجزئتها من جهة، وحملها دلالة من جهة أخرى، وهذان الطرفان المتلازمان المتحرّكان ضمن تحليل ذرّي شبيهان بما يمكن أن يجري في الرّمزية الصوتية القائمة على الصوت رمزا.

ورغم ما لهذه الرمزية من نسبيّة النتائج في اللغة الواحدة، فقد اعتبرها بعض الباحثين ظاهرة كونية تسمى الرمزية الصوتية الكونية Symbolisme phonétique universel، لكنّ هذا الاعتبار لا يعني أن هذه الرمزية الكونية لم ترتبط في الحقل اللساني بجدل في شرعيتها، فقد أيّدها البعض، ونفاها الآخر، ولكلّ منها دراسات لسانية إحصائيّة، ونفسية لسانية تدعمه.

ومن أدلّة القول بهذه الظاهرة ما أنجزه شاستينغ، فقد درس، في مقارنة بين الفرنسية والانقليزية والإيطالية كيفية توزيع نوع الحركات في الكلمات الدالة على ركني ثنائية الظلمة والنّور، والنتيجة أن اللغات الثلاث تستعمل باطراد أكثر الحركات الأمامية أو المتّضحة لتكوين معجم النّور، وتستعمل الحركات الخلفيّة أو القاتمة لتكوين معجم الظلمة [58].

وفي هذه الظاهرة يرى بيترفالفي أنه إذا كان سليما التأويل القائل بالحسّ المتزامن بين الصّوت وما يحيل عليه من مدلول ما بخضوع

---

(57) La charpente , op. cit. p. 17.

Stoikheîa مفردها Stokheîon:

Dic les Notions philosophiques, T. II, p. 2139.
Dirigé par Sylvain Auroux ... PUF.

انظر كذلك : Mimologiques, p. 30.

(58) Nouvelles recherches, op. cit..

في مقارنته بين مجموعات لسانية تتكلّم الانقليزية Miron - انظر كذلك ما أنجزه واليابانية Recherches, pp. 75-76 :

الأصوات لنفس العمليات النطقية، فإن الرّمزية الصوتية يجب ألا تقتصر على لغة واحدة، ذلك انّ هذه الرمزية بهذا التسليم يجب أن تكون في الأصل ذات طابع كوني لتماثل أعضاء النطق عند جميع البشر وإحداثها للأصوات بالطريقة نفسها [59].

ويرتبط هذا الرأي بالنظرية النطقية التي تمثّل الخلفية اللسانية المناسبة لهذه الظاهرة، لكن هذا لا يعني سهولة الإجراء لما بين اللغات من اختلاف في الأصوات نفسها جنسا وعددا.

وفي مقابل القائلين بالرّمزية الصوتية الكونية، أثبت الناقدون لهذه الظاهرة بدراسات تطبيقية [60] كذلك عدم وجود كونيتها، ومن مبرّرات هذا النفي ما لكلّ لغة من خصائص لغوية، وهذا النفي نراه بديهيا ودحضا طبيعيا لافتقار هذه الظاهرة لدراسات تطبيقية عديدة ودقيقة ترقى إلى أدلّة قاطعة تضفي عليها شرعية الكيان وترفع الشك باليقين.

لكنّ هذا لا يعني أنّ الرّمزية الصوتية غير هامّة، ذلك أنّها، رغم نسبيّة نتائجها لقلّة الدراسات التطبيقية وما يبدو من رفض الاعتباطية السوسيرية [61] لها، تبقى مبحثا هامّا، ذلك أنّها حسب يسبرسن، تجعل الكلمات أكثر تمكّنا في الوجود [62]، بصفة تعني، حسب رأينا، أنّ وجود الكلمة لا يحتاج إلى شرعيّة الوجود فقط، بل كذلك إلى تفسير العلاقة بين الدّال والمدلول.

إضافة إلى هذا، فإن الرّمزية الصوتية تشرّع التساؤل عمّا استقرّ في اللسانيات من اعتباطية العلاقة بين الدّال والمدلول لما لها من خصائص التصوّر والآلية، بما يجعل منها مبحثا يمثل، وإن تصوّرا، بعض المراجعة لهذا المستقرّ، ذلك أن التسليم بالرّمزية الصوتية يقتضي إعادة النظر في عدّة

(59) Recherches, p. 63.

(60) انظر دراسة Taylor I.K. Taylor M.M. في : Recherches, op. cit, pp. 73-74.

(61) Idem, op. cit. p. 24.

(62) Nature, op. cit., p. 394.

مسلمات، منها إضافة الوحدات الدّالة دلالة رمزيّة (الصوتم الرّمز) إلى ثنائية الوحدات الدالة وغير الدّالة بصفة قد تربك نظام المستويات اللغوية ويفقد التقطيع المزدوج قيمته... وفي هذا يرى بيترفالفي أن التسليم بالرّمزية الصوتية يتعذر معه تحليل اللّغة في مستوياتها المختلفة التي حدّدها اللّسانيون [63].

لكنّ هذا لا يعني البتّة أنّ قيمة الرمزية الصوتية لا تكمن في التصوّر والافتراض فقط، بل كذلك في ما يحكم نتائج دراساتها من نسبيّة، يراها يسبرسن بديهية؛ ذلك أنه لا توجد حسب رأيه، لغة فيها كلّ الإمكانات في رمزية الأصوات، إذ كلّ اللغات لها كلمات خاضعة لهذه النسبية، وذلك بفعل التطوّر التاريخي الذي يمكن أن يُفقد الكلمة قيمتها الدلالية الرّمزية، أو بفعل ما يطرأ على الكلمات من تطوّر في المعنى لم يكن لها في وضعها الأول [64].

وتوازيا مع هذه النسبية، يرى البعض أن وجود علاقات ثابتة بين الصوت والمعنى في جماعة لسانية ما أمر مؤكّد [65] بصفة يمكن أن نفهم منها أن نتائج مبحث الرمزية الصوتية مرتبطة بضبط مدوّنة البحث حدودا ونوعا.

وفي هذا، نعتقد أن الاشتغال بمدوّنة ضيقة في لغة واحدة (قسم كلم، حقل دلالي ما...) على غاية من الأهمية لإمكانية إجرائه ودقّة البحث فيه، على أن يكون هذا الاشتغال بآلية يضطلع فيها الصوتم والرّمز مقترنين بدور أساسي في ما نقترح من مبحث "الصوتمية الرّمزية".

3. الصوتمية الرّمزيّة :

يتأسس مبحث الصوتمية الرّمزية على حدود الرّمزية الصوتية ونسبيّة نتائجها وارتباطها بالمجال النفسي، وتشترك معها في الدلالة الرّمزية غاية

---

(63) Recherches, op. cit. , pp. 24-25.

(64) Nature, op. cit, p. 392.

(65) Dic Encyclopédique... , op. cit., p. 326.

كبرى. وفي هذا يحتاج هذا المبحث إلى آلية تبرز كيفية الإجراء وطريقة التحليل، آليةِ نعرض أولا أهم أسسها النظرية لنعرض لاحقا كيفية اشتغالها.

1.3 - الأسس النظرية

إن الصوتمية الرّمزية لا تستند إلى مجرّد استبدال الصوت الرّمز بالصوتم الرّمز، بل تعتمد كذلك على التخلّص ممّا تحرّكت فيه الرّمزية الصوتية من دائرة نفسية. فحتّى الصوتم قد عرف في البحث اللّساني أرضية نفسيّة في ما أسّسه بدوان دي كورتناي Baudouin de courtanay [66] الذي ربط في مرحلة من بحوثه الصوتم بعالم الصّور الذهنيّة، فعرّف الصوتم بأنه "المعادل النفسي للصوت" [67].

إن الصوتم في "الصوتمية الرّمزية" ليس إلا بمفهومه اللساني الصّرف كما حدّده دي سوسير وتابعوه، فهو ما ارتآه جاكبسون في تأكيده على ما للصوتم من قيمة لسانية لا تحدّدها أسسه النفسية الصوتية، بل ما يضطلع به من دور في اللغة [68].

قصدنا بهذا أن البقاء في دائرة البحث اللساني الصّرف يتعذّر معه تحرّك الرّمزية الصوتية بمجالاتها غير اللسانية ضمن هذه الدّائرة، ذلك أن التقاطع بين العلوم يحتاج إليه البحث العلمي نفسه، لكن الخروج عن دائرة التخصص محفوف بمخاطر لا ينجو منها إلا ذو الاختصاصين.

إن الصوتم وحدة تحليل أساسية ومقوّم ضروري للآلية، فهو العنصر النوعي في اللغة، به تتميّز عن بقيّة أنظمة العلامات، واللغة بهذا هي

---

(66) Baudouin de courtenay : لساني بولوني. له الفصل في بداية طرح فكرة الصوتم سنة 1870 في محاضرة بجامعة Saint Pétersbourg : Six leçons., op. cit., p. 48

(67) Idem, p.50.

وانظر ما دار من نقاش في اعتبار الصوتم ذا مفهوم نفسي في :

- Six leçons, op. cit. pp. 50-66
- Sapir, Linguistique : pp. 165-186.

(68) Idem., op. cit. p. 61

النّظام الوحيد المكوّن من عناصر هي في الوقت نفسه دالة وفارغة من كلّ دلالة، وليست هذه الدلالة إلا قيمة سلبيّة، محمولا سالبا [69].

ويمكن أن نعتبر أنّ هذا المحمول السالب محمول إيجابي هو الدلالة الرّمزية دون أن يفسد الواحد منهما الآخر قيمة وآلية، إذ تجمع بينهما الدلالة في أقصى درجات تجريدها، حيث تنتفي ثنائية السالب والموجب، وتؤلف بينهما الوظيفة في معناها العام حيث يختفي التمييز قيمة والرّمز دلالة.

لكن هذا لا يعني ما بين الصوتم والصوتم الرمز من أوجه اختلاف، فالصوتم كيان لساني تشهد به اللغة وتشتغل به اللسانيات، أما الصوتم الرّمز فذو دلالة رمزية يحتاج إثباتها إلى استقراء الواقع اللغوي.

لهذا نقترح مصطلح "الصوتميّة الرّمزية" لا "الرمزية الصوتميّة"، إشارة إلى اعتماد الصوتم منطلقا للتحليل استقراء وتحديدا للدّور وتأكيدا على أنّ طبيعة ما نفترضه لساني أساسا، وإبرازا أن الرّمز دلالة مستمدّة من الصوتم نفسه.

ولا بدّ هنا من التفريق بين مفهوم الرّمز الصواتمي Symbole phonématique حسب هاريس Harris والصّوتم الرّمز في ما نقصد، إذ الرّمز الصواتمي حسب هذا اللّساني ليس إلاّ رمزا يسمح بتمييز عبارة ما عن بقية العبارات [70]، وفي هذا شكلنة للصوتم بقيمته التمييزية بصفة يصبح بها الرّمز من اللغة الواصفة لموصوف ليس إلاّ الصّوتم، في حين أن مقاصدنا تتجاوز اختزال الصوتم في الرّمز وتجانب شكلية الوحدات إلى ربط الصوتم بدلالة رمزيّة ما.

والرّمز الذي نعتمده ليس بمفهومه الانثروبولوجي الذي تبدو فيه العلاقة بين الرّمز والمرموز إليه علاقة اعتباطية وإن بررت هذه العلاقة

(69) Six leçons, op. cit., p. 78.

(70) Harris Z.S., Structures mathématiques du Langage, p. 27, Trad. C. Fuchs, Dunod, Paris, 1971.

مناسبة ما. فالرمز شيء يمكن لنا أن نصنعه بسهولة، رغم علاقته الاعتباطية بالمرموز إليه [71] وهذا المفهوم الانثروبولوجي ذو انسجام داخلي لأن الرّمز انثروبولوجيا نتاج ما لحاجاتنا التعبيرية، وهو بهذا متّصل أشدّ الاتّصال بالاعتباطية لتنوّع هذه الحاجات وتعدّدها بصفة لا يمكن بها فهم آلية هذا النتاج.

ومن أدلّة هذه العلاقة الاعتباطية بين الرّمز والمرموز إليه عدم وجود علاقة تشابه أو سببيّة بينهما [72] بما يدلّ أن هذا النتاج غير خاضع لضرب من العلاقات المبرّرة له.

لكنّ هذا لا يعني البتّة أنّ الرّمز بمعناه اللساني لا تربطه بالمرموز إليه علاقة اعتباطية، إذ لا تبرير لجنس هذه العلاقة بينهما. غير أن الرّمز في ما نقصد يتحرّك ضمن آلية نوضّحها لاحقا، قد تثبت نسبيّة هذه الاعتباطية، وفي هذا يحتاج هذا الرّمز إلى قرينة تدلّ عليه وتشير إليه.

يحتاج الصوتم الرّمز في تعيينه للدلالة الرمزية إلى قرينة لفظيّة شكلية، وفي هذا يرى بريتو Prieto أن كلّ تعيين لا يمكن أن يكون إلا في إطار شكّ لحدث ما، شكّ ترفعه القرينة كليّا أو جزئيّا [73].

وهذا المفهوم العام للقرينة ينطبق على مبحث الصوتمية الرّمزية، ذلك أن وجود صوتم رمز ما في وحدة لسانية ما قد ينفتح على عدّة دلالات رمزية مفترضة يمكن أن ينعدم وجودها بصفة جزئية أو كلية حسب قدرة القرينة على المساهمة في التعيين بالإيجاب أو السلب، إذ للقرينة هذه الخصيصة المزدوجة [74].

وليست القرينة التي نقصد قرينة معنوية يتعذّر حصرها، إنما هي لفظية شكلية يمكن أن نختزلها في "ما التصق بالشيء حتى صار علامة له

(71) Yven Ren Chao, Langage et systèmes symboliques, p. 208, Payot, Paris, 1970, tra de l'ang. Louis-jean calvet, Bibliothèque scientifique.

(72) Idem, p. 211.

(73) Prieto, Luis J., Messages et signaux, pp. 19-20, PUF., 1972,col SUP.

(74) Idem, p. 22.

ودالا عليه... وإذا كان هذا معناها فهي كثيرا ما تستعمل بمعنى الدليل والمستند عليه في الدليل" [75]. بهذا المفهوم فإن القرينة التي نقصد ليست إلا موقع الصوتم وجنسه مقترنين.

وخصيصة هذه القرينة أنها تشتغل في إطار تقابل وتماثل مع قرائن أخرى من جنسها، إذ القرائن يتعامل بعضها مع بعض تحديدا وإقصاء وتكاملا. لكنّ هذه الأسس النظريّة من صوتم ورمز وقرينة ليس الواحد منها مستقلا عن الآخر إلا بصفة نظريّة، إذ تشتغل معا في إطار آلية إجرائية.

2.3. آلية الإجراء :

إن للصوتمية الرّمزية في ما نقترح آلية إجرائية يستمدّ فيها الصوتم الرّمز دلالته الرّمزية المرتبطة به في إطار منتظم من العلاقات الدّاخلية والخارجية ضمن مجموعات صغرى وكبرى تتحرّك ضمنها مقابلات أو متشابهات ما مستمدّة من الوحدات اللسانية نفسها بما يشهد به الواقع اللغوي نفسه بسند الاستقراء والملاحظة.

نقصد بهذا أن الصوتم الرّمز يمكن أن يتحرّك ضمن نظام قائم على العلاقات المذكورة وما يوازي ذلك من اطرّاد الظاهرة وانتظام الدلالة الرّمزية انطلاقا من الصوتم من حيث كونه كيانا لسانيا ذا وظيفة سرعان ما ننتقل بها إلى الدّلالة الرّمزية.

وفي هذا، فإن وظيفة الصوتم التمييزية لفرط تداولها واطراد انتظام دلالتها تصبح وظيفة تعبيرية ذات دلالة رمزية، ذلك أن الصوتم والرّمز يلتقيان في التجريد بصفة يصعب الفصل بينهما صعوبة فصل وجهي

(75) الشريف، محمد صلاح الدين، النظام اللغوي بين الشكل والمعنى من خلال كتاب تمام حسان "اللغة العربية مبناها ومعناها" في : حوليات الجامعة التونسية، ع.17 (1979)، ص.ص. 194-229.

العملة عن بعضهما، فما يكاد المحلّل يطمئن إلى وجه منهما قيمة ودورا حتى يظهر الثاني حاملا دلالته الرّمزية.

ومردّ الحاجة إلى الصوتم أن الرّمز يتأسس على كيان ذي وظيفة، أمّا الحاجة إلى الرّمز فلأنّ الصوتم غير دال، فالصوتم الرمز مفهوم لا يفسد البتّة مفهوم الصوتم، إذ للمفهومين أن يعيشا معا دون إرباك النظام اللغوي.

إن الرمز، لا يستمدّ شرعيته في الحقل اللساني إلا من كونه ظاهرة لسانية تسنده خلفية لسانية صرف تعلّله، وواقع لغوي دلالي يشهد له ويقرّب المسافة بينه وبين المرموز إليه درءا لطول مسافة الإيحاء واجتنابا لاتّساع دائرة التأويل، ولن يكون هذا إلاّ إذا استند الرّمز إلى كيان لساني، هو الصوتم، يصطبغ به ويكوّن معه ثنائية في صيغة المفرد ووحدة تحليل واحدة، مدارها الإجراء وآليتها التحليل الصوتمي الرّمزي القائم على ما بين الصوتم الرّمز والمرموز إليه من انتظام علاقة واطراد اقتران بصفة يكون بها هذا الاطراد بمثابة التعليل لهذه العلاقة نفسها.

فالغاية من الصوتمية الرّمزية البحث عن اقتران صوتم رمز ما بدلالة رمزية اقترانا مطّردا يدلّ على انتظام، لكنّ هذا الانتظام وإن كان لا يعني ضرورة تفسيرا منطقيا عقلانيا لعلاقة الدّال بالمدلول فإنه لا يدلّ كذلك على محض صدفة.

وليست آلية الصوتمية الرّمزية بما تتأسس عليها من علاقات مختلفة إلا منسجمة مع ما يقتضيه مفهوم النظام اللغوي نفسه، ذلك انّ من شروط النظام أن يوجد مبدأ مفسّر له، مبرز لتلاحمه [76] ولا يحدث هذا إلاّ إذا حدّدنا طبيعة العلاقات الموجودة بين العناصر المكوّنة لهذا النظام وبإبراز انتظامه الدّاخلي ومنطقه التركيبي مع تبرير أقسام البنى المحدّدة [77].

(76) Moignet, Gérard, Systématique de la langue française, p.2, Eidtions Klinc Ksieck, Parsi, 1981.
(77) Idem, p. 2

على أن إجراء هذا النظام يقتضي ضرورة أن تكون وحدات التحليل عناصر محدّدة، حاضرة معا في نطاق مجموعة منتهية أو أكثر (المدوّنة) بما يسمح للنظر إليها زمن التحليل نظرة آنية حضورية، فعناصر كلّ مجموعة تتحرك ضمن علاقات شكلية معينة، داخلية في إطار المجموعة الواحدة، وخارجية ضمن أكثر من مجموعة بصفة تناسب مبحث الصوتمية الرمزية باعتبار أن مشغلها البحث عن الدلالة الرمزية التي يمكن للصواتم، وهي في الدّوال، أن تضطلع بها.

ولا يمكن أن ينجز هذا إلا بمقارنة الوحدات اللسانيّة حسب خصائص لفظية وقرائن شكلية (المتشابهات، المتقابلات...) ضمن مدونة ضيقة منتهية عناصرها، سواء كانت هذه العناصر وحدات معجمية أو نحوية تكون بها الدلالة الرمزية معجمية أو نحوية.

وليست هذه المقارنة إلا قرينة متحركة في إطار الوحدات اللسانية المقارنة لتتبع المؤتلف والمختلف، ولا يتسنى لها هذا التحرك إلا بما يتوفر لها من قرائن ثابتة، كلّ منها يتأسس على موقع الصوتم الرّمز وجنسه، ذلك أن الرّمز لا يظهر إلا بالصوتم نفسه بما يمكن أن نعتبر معه أن الصوتم نفسه قرينة الرّمز.

فالقرينة بهذا، وإن اختلفت نوعا ودرجة تأثير، لا تخرج على كونها قرينة شكلية يخضع ضبطها لزاوية النظر ومرحلة التحليل، وهي بهذا مساهمة في تعيين الرّمز بدلالته الرمزية دون أن يتداخل هذا الرّمز مع مفهوم العلامة اللسانية باعتبار طبيعتها الثلاثية في مقابل الرّمز ذي الطبيعة الثنائية [78] وإن التقيا في دائرة الاعتباط إذا استثنينا ما نفترض في الصوتمية الرمزية من حدّ وإن بصفة نسبية لهذا الاعتباط.

لهذا، لا يمكن أن نعتبر علاقة ارتباط الصوتم بدلالة رمزيّة علاقة غريبة للعلاقة نفسها التي تربط بين الدّال والمدلول لغياب التفسير في كلّ منهما.

(78) Introduction, op. cit, p. 277.

على هذا يستوي الدال والصوتم الرّمز ويتّحد الكلّ والجزء بصفة نتساءل معها عن الفرق بينهما وجدوى وجودهما معا لولا القانون الفيزيائي الذّرّي والحاجة اللسانية الإجرائية في الافتقار إلى عدد غزير من الكلمات تلبّي حاجة البشر المتجاوزة بداهة عدد الأصوات.

وفي هذا الإطار لا ننظر إلى الصوتمية الرمزية على أنها مجرّد مقارنة، بل نعتبرها فرضية علميّة.

3.3. *الصوتمية الرّمزية فرضيّة علمية*

ليس ما نقترحه في مبحث "الصوتمية الرّمزية" ضربا من التخمين والافتراض المتعذّر، إنما هو تصوّر مستمدّ من "الرمزية الصوتية" بما ذكرنا لها من شرعية لسانية وتاريخية وإن نسبيّة، وضربٌ من التجريد ينتظر إثباتا خصوصا أن الفكر المجرّد ليس رديفا لفكر علمي رديء [79]، وفي هذا، تحتاج كلّ دراسة لغويّة إلى درجة من التجريد حاجتها إلى الرّوح العلمي.

إن "الرّوح العلمي يجمع في ذاته الخصائص الأكثر تقابلا : من جهة خيال لخلق الفرضيات، ومن جهة أخرى : صرامة وإحكام ودقّة..." [80]، وفي هذا، ما كان للظاهرة اللغوية أن تعرف تطوّرا في البحث لولا طرفا هذا الروح خصوصا طرفه الخالق الباعث.

وهنا، يمثل الحدس باعتباره "رؤية دون أي واسطة بين العقل والشيء الذي يريده هذا العقل فهمه" [81]، الموجّهَ للبحث الدافعَ له، ذلك أن

---

(79) Bachelard, G., La formation de l'esprit scientifique, p. 6. Librairie philosophique J. VRIN, 1999, Bib des textes philosophies.

(80) Virieux, Raymond, A. Introduction à l'Épistémologie, p. 102, PUF, 1972. :

L'esprit scientifique unit en lui les qualités les plus opposées : d'un côté imagination pour inventer les hypothèses, de l'autre, rigueur, exactitude et précision.

(81) Idem, p. 41 :

... Une vision sans aucun intermédiaire entre l'esprit et l'objet qu'il veut appréhender.

الفكر يجب أن يعتبر الحدس، على أخطائه، بمثابة وسيلة لتقديم فرضيات تجب مراجعتها لاحقا [82].

وفي هذا الإطار، فإن الظاهرة اللغوية شدّ ما تحتاج إلى فرضيات باحثة عن تفسير لعلاقة الدّال بالمدلول وإن لم تمسّ هذه الفرضيات جوهر بعض المسلمات مثل مسلّمة الاعتباطية، وفي هذا يظهر مبحث الصوتمية الرّمزية فرضية ضرورية بالمعنى العلمي للفرضية قيمة ودورا [83].

لهذا نعتبر أن الصوتمية الرمزية ظاهرة محايثة لاعتباطية اللغة، تعيش معها بالتوازي، تهدّدها دون أن تمسّ من جوهرها، وتحتاج في ذلك إلى دراسات تطبيقية مثيلة للتجارب في "العلوم الصحيحة"، دراسات يمكن أن تؤسس على أفكار مسبقة، ذلك أن من المستحيل القيام بتجربة دون أفكار مسبقة [84].

وفي هذا الإطار، يرى بوانكاريه أن اللغة "إنما قدّت من أفكار مسبقة لا شعورية، فهي أخطر بكثير من بقيّة الأفكار" [85]، وليس الهام في هذا قيمة الأفكار المسبقة فقط، بل كذلك اعتبار اللغة ظاهرة تنطبق عليها ما تحتاج إليه كلّ تجربة من هذه الأفكار وإن كانت لا شعورية بما يدلّ على رأي في نشأة اللغة، مداره اللاشعور.

وهذه الأفكار المسبقة شدّ ما يحتاج إليها الباحث في الصوتمية الرّمزية، إذ فرضيته [86] المحتملة تحتاج في المساءلة عن اليقين إلى هذه الأفكار لتتبع مدى صحّتها، وفي هذا، يرى بوانكاريه أنه "مهما بدا لنا توقّع ما متين الأسس، فلن نكون أبدا على يقين مطلق من أن التجربة لن

(82) Idem, p. 41.

(83) بوانكاريه هنري، ص. 72، المنظمة العربية للترجمة، د.ت، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء بالله.

(84) ن. م، ص. 219.

(85) ن.م، ص. 220.

(86) انظر دور الفرضية وضرورتها في ن.م ص. 72، 226.

تفنده إذا ما بادرنا إلى التحقّق منه، ولكن ذلك الاحتمال يكون عادة على درجة عالية من القوّة بحيث نستطيع عمليا الاكتفاء به، وخير لنا أن نتوقع من أن لا نتوقّع أبدا" [87]، لكن القضية في الظاهرة اللغوية أكثر تعقيدا قد تتجاوز مفاضلة بوانكاريه المذكورة إلى مفاضلة مدارها أنه خير لنا أن نتوقّع من دون يقين من التّيقّن دون توقع ما يربك هذا اليقين المتّكئ على الاعتباط في علاقة الدّال بالمدلول.

ويبدو ظاهريا ما نطرحه من إشكالية علاقة الدال بالمدلول طرحا لإشكالية قديمة، لكن هذا لا يعني أن الإجابة عنها جديدة، ذلك أن ما هو كامن في بنى اللّغة من صوتمية رمزية مفترضة ذات مادّة لفظية قديمة قدم اللغة نفسها يدلّ على أن الإجابة تبقى بهذا قديمة، ذلك أن الموجود بالقوّة والموجود بالفعل قد يلتقيان في بُعد القدم لأن الثاني ليس إلاّ امتدادا للأول لما بينهما من تواصل الوجود ومشتركه وإن تغيّر الطرف وتلوّن الإطار.

لذا، فإن المقصد طرح إشكالية جديدة في ظروف مغايرة، ذلك أن "الانتقال من إشكالية إلى أخرى معناه تجديد ظروف صياغة المشكلات وبالتالي نحت مشاكل أخرى وصياغة مفاهيم مغايرة وإعطاء مضامين مخالفة لألفاظ قديمة، فالجدّة لا تصيب الإجابات وحدها وإنما الأسئلة كذلك" [88]. ومن الأمثلة على هذه الظروف الجديدة المناسبة لطرح إشكالية الصوتمية الرّمزية ما عرفه البحث اللساني منذ دي سوسير من نقلة نوعيّة، مختزلها دقّة المفاهيم المؤسسة للعلم والتصوّر المخلّص للسانيات مما هو غير لساني بصفة جعلت اللسانيات مبحثا علميا مستقلا تطرح إشكالياته في صميم نظرية المعرفة.

---

(87) ن. م. ص. 220.

(88) بنعبد العالي، عبد السلام ويفوت سالم، درس الابستيمولوجيا ، ص. 9، دار توبقال للنشر، ط. 3، 2001، المغرب.

وفي هذا الإطار من تطوّر البحث اللساني نجد تطوّرا للبحث الذريّ في اللسانيات مؤسسا على نظرية الصوتم بقيمته التمييزية بصفة تجعل البحث في الصوتمية الرّمزية تواصلا طبيعيا ومسارا بديهيا لارتباطه بالصوتم وحدةَ تحليل ودورِه دلالةَ رمزية.

لكن هذا التواصل لا يعني البتّة تواصلا ساذجا، ذلك أن الصوتمية الرّمزية مبحث ليس له أن يتحرّك إلا في إطار ابستمولوجي، إذ الابستمولوجيا "هي الدّرس النقديّ لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرّامي إلى تحديد أصلها، قيمتها ومداها الموضوعي" [89].

فليس هذا الإطار الابستمولوجي إلا تعبيرا عن مسار كلّ حركة علمية يمكن أن يتأسس على نقد حركة علمية أخرى إما نقضا أو تصحيحا وهو ما يحتاجه البحث في الصوتمية الرّمزية باعتباره تجربة قد تساهم في تفسير العلاقة بين الدّال والمدلول تفسيرا مجانبا للاعتباطية خارجا على الاعتباطية بصفة قد يعدّ بها تجربة علمية باعتبار أن هذه التجربة تناقض ابستمولوجيا التجربة المشتركة [90].

بناء على هذا، نعتقد أن اللغة العربية تمثل نموذجا للغات الطبيعية التي يمكن أن تدرس ضمن مبحث الصوتمية الرمزية خصوصا إذا ضيّقنا مدوّنة البحث إلى قسم من كلمها أو صنف منه...

4 - اللغة العربية مبحثا للصوتمية الرّمزية

إن من مسوّغات هذا المبحث في اللغة العربية مسوّغين أساسين، الأول ما أُسّس لها، في نظرنا، في التراث اللغوي العربي وإن لم تتمّه الدراسات الحديثة، أما الثاني فخصائص في الوحدات اللسانية نفسها.

(89) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج.1، ص. 357، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001.

(90) La formation, op. cit. p. 10.

وأهمّ ما ذكر في التراث اللغوي ممّا يفيد في مبحث الصوتمية الرّمزية ما أسّسه ابن جني في كتابه "الخصائص" في أبواب عدّة نصنّف أهمها [91] إلى مبحثين.

يمكن للمبحث الأول أن يندرج عموما ضمن النظرية النطقية بما ذكرنا لها من مفهوم، فقد ربط ابن جني بين الحروف ودلالاتها في إطار مقابلات وفي هذا قال : "فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع(...) وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبّر بها عنها (...) من ذلك قولهم : خضم وقضم، فالخضم لأكل الرّطب كالبطيخ (...) والقضم للصّلب اليابس (...) فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس، حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث" [92].

فقد ربط ابن جني هنا دلالة الصوت بخصيصة نطقية فيه بصفة يصبح معها الصوت رمزا لدلالة الكلمة، ذلك أنه ربط جزء الكلّ بدلالة الكلّ نفسه في ما بينهما من مشترك دلاليّ.

أمّا المبحث الثاني فنعتبره عموما من النظرية الاكوستيكية المستندة إلى الحس المتزامن، من ذلك ما أورده ابن جنّي نقلا عن الخليل بن أحمد : "قال الخليل : كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدّا فقالوا : صرّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا : صرصر" [93].

---

(91) تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني، ج.2 ص.ص. 145-152.
- باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني، ج.2 ص.ص. 145-152 :
- الخصائص دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق محمد علي النجار، د.ت.
- وانظر في هذا كذلك أطروحة :
- Mehiri Abdelkader les théories grammaticales d'Ibn Jinni, pp. 301-315, publications de l'université de Tunis, 1973.

(92) الخصائص، ج.2، ص.ص. 157-158.
(93) ن.م.، ص. 152.

وما يعنينا في هذا علاقة التوهّم المؤثرة في كيفية صياغة الدّال بما يمكن أن يحدث بالحسّ المتزامن المرتبط بالنظرية الأكوستيكية وإن بدت العلاقة بين طرفي الحسّ المذكور مقلوبة، ذلك أن الصّوت في هذه النظرية يكون باعثا على دلالة ما، أمّا التوهّم هاهنا فمؤثر في بنية الدّال، ولا غرابة في هذا، إذ هذا التصوّر الخليليّ مرتبط بكيفيّة وضع اللّغة.

ورغم تنبيه ابن جنّي لعظمة هذه المباحث واتساعها وشرفها ولطفها [94]، فإن ما أورده لاحقوه ليس إلا مجرّد إعادة تراوح مكانها [95].

لم تول الدراسات العربية الحديثة هذا المبحث القيمة المبرزة له بصفة لم نر معها دراسات تطبيقية أو نظرية [96]، فحتى الدراسات المعجمية المهتمة بالصوت قصرت غايتها على الإحصاء [97] في سمت لما ذكره القدماء في خصائص الأصوات وعلاقتها ببعضها، كذا، جانبت البحوث الصرفية المهتمّة بالتحليل الذرّي المبحث المنشود لتقيّدها بغاية الصّرف نفسه، وفي كلّ هذا اشتركت هذه الدراسات في أنها لم تخرج "الموجود بالقوّة" إلى "الموجود بالفعل عدا ما ذكرنا من إشارة نسبية لابن جنّي.

---

(94) ن.م. ج.2. ص. 152، 157، 162.

(95) السيوطي، جلال الدين، المزهر ج.1، ص.ص. 53-56، دار الجيل، دار الفكر، بيروت، د.ت

(96) انظر مثلا : - البدراوي زهران، مبحث في قضيّة الرّمزية الصّوتية، طبيعة العلاقة بين الكلمة وما ترمز إليه، دار المعارف، ط.3، 1993. -

- باربو أمين عبد الكريم، من أصالة الجذور إلى جذور الأصالة ،في: "مجادلة السائد في اللغة والأدب والفكر"، أعما ل ندوة نظمها قسم العربية بكلّيّة العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2002 سلسلة 7، المجلّد 12، ص.ص. 147-159.

(97) نذكر على سبيل التمثيل :

- موسى علي حلمي، دراسة احصائية لجذور معجم الصحاح (باستخدام الكمبيوتر)، مطبوعات جامعة الكويت 1973.

موسى علي حلمي + عبد الصبور، شاهين، دارسة لجذور معجم تاج العروس (باستخدام الكمبيوتر) مطبوعات جامعة الكويت، د.ت.

إن للّغة العربية خصائص في بناها تؤهّلها أن تعتبر أنموذجا من اللغات الطبيعية لمبحث الصوتمية الرّمزية، من أهمها أنها لغة "من أقدم اللغات التي حافظت على بنيتها التاريخية التامّة، ذلك أن التاريخ لم يسبق له أن حدّثنا عن لغة عمّرت أكثر من ستّة عشر قرنا دون أن تنسلخ إن في بنيتها النحوية وإن في بنيتها الصوتية والصرفية والمعجميّة" [98]، وهذه المحافظة من شأنها أن تدعّم شرعية الاشتغال على بنى الوحدات اللسانية وتدفع عنها الاعتراض بتطوّرها وتغيّرها تغيّرا بما يضعف مبحث الصوتمية الرمزية.

إضافة إلى هذا فإن في الوحدات اللسانية في العربية عدّة خصائص تؤهلها لمبحث الصوتمية الرّمزية أهمّها خصيصة الاشتقاق بنوعيه، وانتظام بنية الوحدة وإن بصفة نسبية، وظاهرة الإلصاق وما للأسماء الجامدة وحروف المعاني من طواعية التحليل الذرّي، رأى النحاة أنفسهم أن بعضها في علاقة اشتقاق، على أن هذه الخصائص لا ترتقي إلى قيمة القرينة في ما بيّنا، بل هي باعثة على التساؤل، مشرّعة لفرضيّة قد تخرج "الموجودة بالقوّة" إلى "الموجود بالفعل".

خاتمة :

لقد بيّنا أنّ الاعتباطية وإن استقرّت مبدأ يصل حدّ المسلّمة فإنّها بقيت مبعث تساؤل في اللسانيات يفهم بالخلف منه نشدان تفسير ما لعلاقة الدّال بالمدلول، وفي هذا الإطار مثّلت الرّمزية الصوتية مبحثا غايته هذا التفسير، سندها في ذلك ما لها من شرعيّة الكيان لما لها من مفهوم محدّد، ومجال تطبيق متنوّع وُجّه بعضه نحو الكونيّة، وآلية تحليل باحثة في علاقة الدّال بالمدلول استنادا إلى أصوات الدّال نفسه بغية البحث عن تفسير لهذه العلاقة بما يدلّ على مخالفتها لمبدإ الاعتباطية دون أن تكون لها القدرة على ذلك إلاّ بصفة تكاد لا تذكر.

(98) مسدّي، عبد السلام، العربية والإعراب، ص. 64، مركز النشر الجامعي، 2003.

وفي هذا اقترحنا الصوتمية الرّمزيّة مبحثا لسانيّا صرفا لما لا له من خصيصة المقوّمات النظريّة ودقة الآليّة الإجرائيّة والانتظام الدّلالي المفترض بما تشرّعه الفرضيّة العلميّة ويسوّغه "الحدس اللساني".

وقد ذكرنا أنّ اللغة العربيّة تمثّل، لخصائص فيها، أنموذجا للغات الطبيعيّة التي يمكن أن تستجيب بعض مجالاتها لهذا المبحث في العلاقة بين الدّال والمدلول.

إن علاقة الاعتباط تبدو لنا ذات شرعية وهمية لوهم الاعتباط نفسه، وهميةِ صمت عنها البحث اللساني لما استقرّ فيه من مسلمات يشهد بها الواقع اللغوي نفسه، وفي هذا لا نزعم أن مبحث الصوتمية الرمزية رافع هذا الوهم وإلا ارتد هو نفسه وهما، إنما هو مبحث يشرّع التساؤل عن حدود الاعتباطية ويبحث في آلية تفسير لعلاقة الدال بالمدلول، ولا حجّة له في هذا إلا البحث التطبيقي في ما بيّناه من آلية يضطلع فيها الصوتم الرمز بدور أساسي، وقد تكون اللغة العربية أنموذجا لهذا المبحث.

إن الصوتمية الرّمزية مبحث منفتح على المعجم والنحو في الوقت نفسه، منفتحٌ على المعجم بالدّلالة الرّمزية المعجميّة بما يمكن أن يستفيد منه البحث المعجمي نفسه، ومنفتحٌ على النحو من جهتين، بالدلالة الرّمزية النحويّة (البحث في حروف المعاني مثلا)، وبتصوّر مجانب لرؤية النحاة لعلاقة لفظ الكلمة بمعناها في ما أرادوه من مقاصد، إذ لا يدلّ حسب رأيهم جزء هذا اللفظ على جزء معناه بصفة مرتبطة بداهة بالاعتباطية، في حين أن الصوتمية الرّمزية تبحث في دلالة الجزء على دلالة الكلّ، دلالةِ الصوتم الرّمز على مدلول حامله.

لكنّ التسليم بدلالة الصوتم الرّمز تطرح معه عدّة مسائل نظرية، منها اشتراك هذا الصوتم مع الصرفم في الدلالة بصفة تتداخل فيها الحدود والمفاهيم والتساؤل عن دور بقيّة صواتم الكلمة ونوع علاقاتها بهذا الصوتم الرّمز بصفة قد تدلّ على وجود أكثر من صوتم رمز في الكلمة الواحدة تتعدّد معها دلالة الكلمة نفسها وتتنوّع، ولا مجيب عن هذا إثباتا أو نفيا إلا الدراسات التطبيقية بما حُدّد لها من آلية إجراء ونوع مدوّنة.

المراجع المحال عليها

* بوانكاريه هنري، العلم والفرضيّة، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء الله، د.ت.

* باربو، أمين عبد الكريم، من أصالة الجذور إلى جذور الأصالة في : "مجادلة السائد في اللغة والأدب والفكر" أعمال ندوة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2002 سلسلة 7، المجلّد 12، ص.ص. 147-159.

* البدراوي، زهران، مبحث في قضية الرمزية الصوتية، طبيعة العلاقة بين الكلمة وما ترمز إليه، دار المعارف، ط. 3، 1993.

* نبعبد العالي، عبد السلام، ويفوت سالم، درس الابستمولوجيا، دار توبقال، ط.3، 2000، المغرب.

* ابن جني، الخصائص، ج.2، الكتاب العربي، بيروت، تحقيق محمد علي النجار، د.ت.

* لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001.

* موسى، علي حلمي، دراسة إحصائية لجذور معجم الصحاح (باستخدام الكمبيوتر)، مطبوعات جامعة الكويت 1973.

* موسى، علي حلمي وعبد الصبور، شاهين، دراسة لجذور معجم تاج العروس (باستخدام الكمبيوتر)، مطبوعات جامعة الكويت، د.ت.

* الزناد الأزهر، المعجم في اللغة العربية : تولّده وعلاقته بالتركيب، أطروحة دكتورا دولة (مرقونة) كلية الآداب بمنوبة، تونس، 1998.

* الشريف محمد صلاح الدين :

- الشرط والإنشاء النحوي للكون، منشورات كلية الآداب بمنوبة سلسلة اللسانيات، المجلّد 16، تونس 2002.

- النظام اللغوي بين الشكل والمعنى من خلال كتاب تمام حسّان "اللغة العربية مبناها ومعناها" في حوليات الجامعة التونسية، ع.17، (1979).

* مسدّي عبد السلام، العربية والإعراب، دار النشر الجامعي، 1993.

* مونان جورج، مفاتيح الألسنيّة، تعريب الطيب البكوش، منشورات الجديد، تونس 1981.

* Auroux, sylvain, avec la collaboration de Jacques Deschamps et Djamel Kouloughli, La philosophie du langage, PUF, 1996, col. Premier cycle.

* Bachelard G., La formation de l'esprit scientifique, Librairie philosophique J. VRIN, 1999, bib des textes philosophiques.

* Benveniste Émile, Problèmes de linguistique générale, 1, col. Tel Gallimard, 1966.

* Chastaing Maxime, - Nouvelles recherches sur le symbolisme des voyelles, dans : journal de Psychologie normale et pathologique n° 1, 1964, pp. 75-88.
- Les sons et les couleurs dans : vie et langage, n° 112 juillet 1961, pp. 358-365.

* Ducrot Oswald + Todorov Tzevenan, Dictionnaire Encyclopédique du langage, Edition du Seuil, 1972, col. Points.

* Genette Gérard, Mimologiques, Editions du Seuil, Paris 1976, col. Poétique.

* Goldschmidt, victor, Essai sur le « cratyle », Librairie philosophique, J. VRIN, Paris, 1982.

* Harris Z.S, Structures mathématiques du langage, Tra. C. Fuchs, Dunod, Paris, 1971.

* Jakobson, Roman, Six leçons sur le son et le sens, Les Editions de Minuit, Paris, 1976.
* Jakobson, Romon et Waugh, Linda, La charpente phonique du langage, Traduit par Alain Kihm, Arguments les Eiditions de Minuit, 1980.
* Jesperson, otto, Nature, évolution et origines du langage, Trad. L. Dahan et A. Hamm, Payot, Paris 1976.
* Mehiri, Abdelkader, Les théories grammaticales d'Ibn Jinni, publications de l'université de Tunis, 1973.
* Moignet Gérard, Systématique de la Langue Française, Editions Klinckseick, Paris, 1981.
* Peterfalvi, Jean Michel, Recherches expérimentales sur le symbolisme phonétique, Éditions du centre National de la recherche scientifique, Paris, 1978.
* Platon, Cratyle, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, les belles lettres, 2000.
* PRIETO, J. Luis, Messages et signaux collection, Presses universitaires de France, Paris, 1972.
* SAPIR, Edward, Linguistique, col. Folio / essais, traduction de Jean-Elie Boltanski et Nicole soulé - susbielles, présentation de Jean-Elie Boltanski, Gallimard, les Editions de Minuit, 1968.
* Todorov, Tzevenan, Introduction à la symbolique, dans Poétique, pp. 273-308, n° 11-1972.
* Todorov, Tzevenan, le sens des sons, dans : Poétique, pp. 446-462, n_ 11-1972.
* Toussaint Maurice, Contre l'arbitraire du signe, Didier Érudition, Paris, 1983.
* Virieux Raymond A., Introduction à l'Epistémologie, PUF, 1972.
* Jespersen, otto, Nature, évolution et origines du langage, Préface d'André Martinet, Trad, L.Dahan et A. Hamm. Payot, Paris, 1976.
* Yven Ren Chao, Langage et systèmes symboliques, Payot, Paris, 1970, Traduit de l'Anglais par Louis-Jean Calvet, Bibliothèque scientifique.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2005/49 ص ص 243 - 262

عقيدة رؤية اللّه في كلام أبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ / 935 م)

بقلم : محسن التليلي (*)

تقديم :

لم تكن عقيدة رؤية اللّه عند المسلمين الأوائل موضوعا للجدل والمناظرة أو من المسائل التي يرقى إليها الخلاف والشكّ. بل كانت من العقائد الملزمة التي نصّ عليها القرآن والحديث. وكان لا بدّ من التّسليم بها انسجاما مع ما بدا مميّزا للذّات الإلهيّة في الإسلام عن الدّيانتين الكتابيّتين السّابقتين اليهوديّة والمسيحيّة [1]. ولكن مع نشأة علم الكلام وسعي المتكلّمين إلى فهم مضمون الإيمان بالاعتماد على العقل وظهور المباحث الكلاميّة ومنها مبحث الصّفات الإلهيّة خاض المتكلّمون في تصوّر الذّات الإلهيّة وفي جواز رؤيتها بالأبصار. يمكن القول إذن بأنّ مسألة الرّؤية من المباحث التي ساهم في بلورتها الوضع التّأويلي للإسلام [2]. وهو أمر يبرّر إعادة النّظر فيها ومحاولة فهم التّأويلي الذي به استقامت

(*) أستاذ مساعد بكلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة.

(1) أنظر :

- اللّه، الموضوعة الفلسفيّة العربيّة، ط1، معهد الإنماء العربيّ، بيروت، 1986، المجلّد الأوّل، ص ص 95 - 105.

- Dieu, **Universalis**, Paris; 1989, pp 417 - 438.

(2) عبد المجيد الشّرفي، الإسلام والحداثة، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1990، ص 16.

عقيدة ملزمة ويشرّع بالتّالي دراستها وفق منهج معرفيّ غايته تقصّي الحقائق التي انبنت عليها هذه العقيدة وبيان دور الفكر البشريّ في صوغها، لأنّ الكثير من المسلمين يعتقدون إلى اليوم أنّها من تعاليم النّصوص المؤسّسة وليست من عمل المشتغلين بتلك النّصوص.

ويمكن اعتبار الكلام الذي أورده أبو الحسن الأشعري في مسألة الرّؤية مثالا دراسيّا للوقوف على حقيقة هذا المعتقد وبيان مظاهر تطوّره في الواقع التّاريخيّ بفعل نموّ حركة الجدل والتّأويل والاختلاف في فهم النّصوص الدّينيّة. وهو كلام ضمّته مقالات الأشعري سواء في كتابيْه **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين والإبانة عن أصول الدّيانة** و في ما أورده عنه محمّد بن فورك (ت 406 هـ / 1015 م) في كتابه **مجرّد مقالات الشّيخ أبي الحسن الأشعري**. وهي المصادر الأساسيّة التي اعتمدناها في هذا البحث [3] تقديرا أنّ الأشعري مصنّف فرق ومؤرّخ كلام ومن أبرز المتكلّمين الذين جادلوا مثبتي الرّؤية ونفاتها. ويمكن اعتبار جدله - رغم التزامه المذهبيّ - صدى لمختلف الأطروحات الكلاميّة ومثالا للفهم الإسلاميّ المختلف في المعتقد الدّينيّ الواحد.

ولئن حظيت العقائد والمواقف الكلاميّة الأشعريّة باهتمام الدّارسين ضمن الاهتمام بتاريخ المدرسة الأشعريّة ومنطلقاتها الفكريّة وخصوصماتها المذهبيّة [4] فإنّ عقيدة رؤية اللّه لم تلق قدرا كافيا من البحث الدّقيق في إشكاليّتها وتصوّرها من حيث مقالاتها ومستنداتها وحججها ومن حيث

---

(3) انظر :

- الأشعري، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، تحقيق هلموت ريتر، ط3، 1980.
- الأشعري، الإبانة عن أصول الدّيانة، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، ط1، دار البيان، دمشق - بيروت، 1981.
- ابن فورك، مجرّد مقالات الشّيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1986.

(4) أنظر محن الأشاعرة لنجيب عيّاد في موارد، مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، العدد الثّاني، 1997، ص ص 55 - 76.

مفهومها وحكمها وكيفيّتها [5] وقد تميّز الاعتقاد الأشعري في رؤية الله، في إطار المنظومة السّنّيّة، بالتّغلّب على سائر الاعتقادات الأخرى، مجوّزا الرّؤية موضّحا مفهومها وحكمها.

فكيف طرح أبو الحسن الأشعري مسألة رؤية الله ؟

وعلى أيّ أساس عقديّ بنى تصوّره لها ؟

1 - هل الله يُرَى أم لا يُرى ؟

ذاك هو السّؤال المشكل الذي اختلف المتكلّمون المسلمون في الإجابة عنه بين مثبت وناف خاصّة وأنّ النّصّ القرآنيّ نفسه لم يحسم مسألة الرّؤية في معنى واضح من الإثبات أو النّفي.

ففي القرآن آيات تفيد الرّؤية، مثل : ﴿ وُجُوه يَوْمَئذٍ نَاضِرَةٌ إلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة : 22 - 23). رغم أنّ المعتزلة قرؤوا «نَاظِرَةٌ» بمعنى الانتظار لا النّظر وبالتّالي اعتمدوا الآية نفسها التي اشتهرت بإثبات الرّؤية لتأكيد نفيها [6]. كما أنّ في القرآن ما يفيد النّفي، في مثل قوله : ﴿ لاَ تدْركه الأَبْصَارُ ﴾ (الأنعام : 103) رغم أنّ الأشاعرة وفي مقدّمتهم أبو الحسن الأشعري اعتمدوا هذه الآية لإثبات الرّؤية [7].

وقد زادت آيات التّشبيه والتّجسيم مثل : ﴿ ثمّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ ﴾ (يونس : 10) في تعقيد المسألة لأنّ الكثيرين فهموا منها أنّ الله يمكن أن

---

(5) خصّص دانيال جيماري (Daniel Gimaret)، وهو من أبرز المختصّين في دراسة الفكر الأشعري، فصلا لرؤية الله ضمن بحثه La doctrine d'al Ash^{c}ri ، ركّز فيه على المقارنة بين المقالتين الاعتزاليّة والأشعريّة في الرّؤية دون استيفاء الأشعري حقّها من التّفصيل والبحث.

أنظر : Daniel Gimaret, **La doctrine d'al Ash^{c}ari**, E. du cerf, Paris 1990, pp. 329-344.

(6) أنظر القاضي عبد الجبّار. شرح الأصول الخمسة، ط1، مكتبة وهبة، د. ت، ص ص 242 - 247.

(7) أنظر الإبانة، ص ص 31 - 34.

يُرَى بما أنّه يمكن أن يُجَسَّمَ وإن تنزّهت صورته في نظر بعضهم عن مشابهة المخلوقات. وفي القرآن أيضا ما يفيد أنّ الله يَسْمَعُ ويَرَى ﴿ قَالَ لاَ تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ (طه : 46). وأدّت مثل هذه المعاني إلى ردود ومقالات غذّت بدورها مسألة الكلام في رؤية الله.

وقد حاول مثبتو الرّؤية ونفاتها على اختلاف تأويلاتهم تجاوز التّناقض بين الإثبات والنّفي اعتقادا من جميعهم أنّ القرآن لا يمكن أن يحتمل التّناقض. ولكن رغم كلّ محاولاتهم ظلّ الإشكال العقائديّ قائما تاريخيّا بين اتجاهين من الفهم متصارعين :

الاتّجاه الأوّل يقوم على مبدإ الإقرار التّام بأنّ الله يُرَى بالأبصار وفيه نظر واختلاف. بينما يقوم الاتّجاه الثّاني على مبدإ نفي الرّؤية بالأبصار وجوازها بالقلب.

قد مثّل هذان الاتّجاهان طَرَفَيْ المعادلة الإسلاميّة في مسألة الرّؤية. تلك المعادلة التي مال جانب منها تدريجيّا نحو الاتّجاه الأوّل - الذي تبنّاه الأشاعرة - بعد تراجع مقالة الاتّجاه الثّاني وتنازل أصحابها - خاصّة من المعتزلة - لفائدة القائلين بالرّؤية [8].

2 - مقالات الإسلاميّين في رؤية الله

عدّد الأشعري مقالات الإسلاميّين في موضوع الرّؤية تحت عنوان «واختلفوا في رؤية الباري بالأبصار» على تسع عشرة مقالة وصنّفها اعتمادا على درجات اختلاف أصحابها ومدى تباينهم. بدأ بعرض مقالات القائلين بجواز رؤية الله بالأبصار في الدّنيا ثمّ مقالات من أنكروا ذلك ومن قالوا بالرّؤية في الآخرة. وذكر اختلافهم في رويته هل هي إدراك بالأبصار أم لا ؟ وفي جواز التّحقيق إليه أو عدمه، وقول بعضهم إنّ الله يخلق لَنَا يوم القيامة حاسّة سادسة ندركه بها، وقول البكريّة بأنّ الله يخلق

(8) يمكن اعتبار قول بعض المعتزلة وعلى راسهم أبو الهذيل العلاّف (ت 235 هـ / 849 م) بجواز رؤية الله بالقلوب علامة على تغليب الاتّجاه الأوّل على الثّاني.

صورة يوم القيامة يُرى فيها، وقول الحسين النّجّار (ت نحو 220 هـ / 835 م) إنّه يجوز أن يحوّل اللّه العين إلى القلب ويجعل لها قوّة العلم فيُعلَم بها، ويكون ذلك العلم رؤية له. ثمّ ذكر إجماع المعتزلة على أنّ اللّه لا يُرَى بالأبصار واختلافهم في رؤيته بالقلوب. فَنَسَبَ إلى أبي الهذيل العلاّف وأكثر المعتزلة قولهم بأنّ اللّه يُرَى بالقلوب. وأضاف أنّ المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزّيديّة تقول بأنّ اللّه لا يُرَى بالأبصار في الدّنيا والآخرة. وختم الأشعري عرضَه بذكر أنّ «كلّ المجسّمة إلاّ نفرا يسيرا يقول بإثبات الرّؤية، وقد يُثبت الرّؤية من لا يقول بالتّجسيم»[9].

إنّ ما أورده الأشعري في كتابه **مقالات الإسلاميّين**، بصفته مصنّفا لم يخل تصنيفه من موضوعيّة نسبيّة، يمكن قبوله على أنّه يمثّل أهمّ التّصوّرات الإسلاميّة لعقيدة رؤية اللّه إلى مطلع القرن الرّابع الهجري 10 م وما استقرّت عليه تلك العقيدة بعد ذلك رغم اختلاف درجات التّفكير والقول فيها لدى عامّة المسلمين وخاصّتهم[10]. ويمكن إرجاع المقالات التّسع عشرة إلى سبعة مواقف كلاميّة تعبّر عن مجمل التّصوّرات الإسلاميّة لعقيدة رؤية اللّه. وهي تصوّرات مبنيّة على تحديد زمن الرّؤية وكيفيّتها كالآتي :

أ - زمن الرّؤية

وله ثلاثة تصوّرات :

1 - جواز رؤية اللّه في الدّنيا.

2 - جواز رؤيته في الآخرة لا في الدّنيا

---

(9) أنظر عرضا مفصّلا لهذه المواقف في مقالات الإسلاميّين، ص ص 213 - 217.

(10) تجوز في هذا السّياق المقارنة مثلا بين ما صنّفه الأشعري في القرن الرّابع الهجريّ 10 م وعبد القاهر البغدادي (ت 429 م هـ / 1037م) في القرن الخامس الهجري 11 م في موضوع الفِرَق لتبيّن محاولة تجرّد الأشعري وانحياز البغدادي. يقول الأشعري : "اختلف النّاس بعد نبيّهم صلّى اللّه عليه وسلّم في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضا وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فِرقا متباينين وأحزابا مشتتين إلاّ أنّ الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم" مقدّمة **مقالات الإسلاميّين**، ص ص 1 - 2.

3 - جواز رؤيته في الدّنيا والآخرة

ب - كيفيّتها

ولها أربعة تصوّرات :

1 - رؤيته اللّه في جسم أو طيف

2 - إدراكه بالبصر جهرة ومعاينة

3 - عدم رووؤيته بالبصر ولكن بكيفيّة أخرى

4 - رؤيته بلا كيف.

ويمكن إرجاع هذه التّصوّرات إلى ثلاثة اتّجاهات كبرى :

- **اتّجاه أوّل** يجيز الرّؤية بالأبصار في الدّنيا. ومن تصوّراته أنّ اللّه يمكن أن يحلّ في الأجسام. فقد يكون بعض من نلقاه في الطّرقات وبالإمكان مصافحته وملامسته ومزاورته. وهو يُرَى على قدر الأعمال، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن. ويمكن أن يُرى في النّوم لا في اليقظة.

- اتّجاه ثان ينفي الرّؤية في الدّنيا ويُجيزها في الآخرة. ومن تصوّراته رؤية اللّه في جسم محدود ومقابل في مكان دون مكان. ورؤيته في كلّ مكان وهو مستو على عرشه. وأنّ اللّه يجيء يوم القيامة إلى مكان لم يكن خاليا منه. وأنّ اللّه يُرى بلا كيف.

- **اتّجاه ثالث** ينفي الرّؤية بالأبصار في الدّنيا والآخرة ويجيزها بغير الأبصار. ومن تصوّراته أنّ الرّؤية لا تعني الإدراك بالأبصار. وأنّ اللّه يُرى بكيفيّة أخرى كأن يخلق لرائيه حاسّة سادسة غير الحواس المعروفة يُدركُه بها ويدْرِك ما هو بتلك الحاسّة. أو يحوّل العين إلى القلب ويجعل لها قوّة العلم فيُعْلَم بها. ويكون ذلك العلم رؤية له أي علما له.

ويمكن ممّا سبق استنتاج ما يلي :

أوّلا : إنّه إذا اعتبرنا أنّ أبا الحسن الأشعري قد دوّن هذه المواقف الكلاميّة بروح المؤرّخ لمقالات المتكلّمين الإسلاميّين - حتّى قبل تخلّيه عن

الاعتزال - أمكن قبول ما أورده على أنّه يمثّل أهمّ التّصوّرات الإسلاميّة لعقيدة رؤية الله حتّى عصره. وقيمة هذه المواقف في دلالتها على نوعيّة الفكر العقدي الإسلاميّ وما يمكن أن تحيل عليه من مخيال ديني مؤثّر في بلورة بعض المعتقدات ومنها معتقد الرّؤية.

ثانيا : لم يلتزم الأشعري فيما عرض بذكر أسماء كلّ الفرق المتبنّية هذه الاتّجاهات واكتفى بذكر أسماء بعض المتكلّمين من أمثال أبي الهذيل العلاّف والحسين النّجّار وبعض الفرق المشهورة مثل المعتزلة. كما أنّه لم يشر إلى مراحل أو فترات تاريخيّة محدّدة ظهرت فيها مقالاتهم وإلى مؤثرات إسلاميّة أو غير إسلاميّة يمكن أن تكون قد ساهمت في بلورتها.

ثالثا : إنّ منهج الأشعري في التّعريف بهذه الاتّجاهات استعراضيّ توثيقيّ. فهو يسرد المقالات من دون تبويب واضح أو تدرّج منطقيّ معتمدا عبارات مثل "وقال قائلون" و"أجاز كثير". ولم يخل تقديمه من تداخل وتكرار أحيانا. فهو يسرد مواقف المجسّمة مثلا في أوّل عرضه وآخره ولم يجمعها في فقرة واحدة. وهو يطرح المقالات ولا يجادلها. وقد تطوّر موقفه في **الإبانة** حيث سعى إلى تفصيل ما أجمله في **المقالات** وإبداء الرّأي فيه وتوضيحه.

رابعا : إنّ الاختلاف بين هذه التّصوّرات يكمن خاصّة في مسألتين :

أ - مفهوم الرّؤية ونوعها : هل هي رؤية مادّيّة تفترض وجود الجسم وتقتضي البصر واللّمس أم رؤية من نوع آخر قد تتمّ عن طريق الحدس أو القلب أو حاسّة أخرى غير الحواسّ المألوفة ؟ وبالتّالي هل تؤدّي الرّؤية إلى إدراك الله حسّيّا أم لا تؤدّي ؟

ب - زمن الرّؤية وميقاتها : الدّنيا والآخرة ؟ أم الدّنيا أو الآخرة ؟ فمن المتكلّمين من أطلق زمن الرّؤية ولم يقيّده ومنهم من قيّده.

والمسألتان على صلة وثيقة بمفهوم الإيمان بالله نفسه ومكوّنات ذاك الإيمان الرّوحيّة والعقليّة والماديّة وبمفهوم المعرفة الدّينيّة والسّبل الموصلة إلى

الحقيقة الإيمانيّة [11]. وهي من المفاهيم التي شغلت كلّ الفرق الإسلاميّة وكانت من أهمّ مباحث علم الكلام الإسلاميّ.

خامسا : واضح أثر المعتقدات والرّوافد الدّينيّة غير الإسلاميّة في بعض تصوّرات الفرق الإسلاميّة لرؤية اللّه. ففي تصوّر اللّه جسما يمشي "قد نلقاه في الطّرقات ونصافحه" صدى بيّن لمعتقدات تؤمن بالحلول والتجسيم - وإن كان القران نفسه قدّم اللّه في صورة المتحرّك في قوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (الفجر : 22) يقول الأشعري : أجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام. وأصحاب الحلول إذا رأوا إنسانا يستحسنونه لم يدروا لعلّ إلهhe فيه" [12].

سادسا : لم يذكر الأشعري في عرضه الأدلّة المؤيّدة لمواقف المتكلّمين والفرق وتصوّراتهم سواء منها النقليّة أو العقليّة. فالملاحظ تاريخيّا أنّ المتكلّمين المسلمين اعتبروا الرّؤية مسألة نقليّة لا عقليّة [13] سواء باعتماد النّص القرآنيّ أو نصّ الحديث أمّا تدخّل العقل لفهم هذه المسألة فيأتي - في نظرهم - في مرتبة ثانية بعد النّقل، رغم اختلافهم في تأويل المستندات النّقليّة خاصّة القرآنيّة منها بحسب انتماءاتهم المذهبيّة ومنطلقاتهم الكلاميّة.

سابعا : نلاحظ تعدّد التّصوّرات واختلافها أحيانا في مسألة الرّؤية حتّى في إطار الاتّجاه الواحد بما يعقّد فهم درجة التّطوّر ونسقه في سياق نفس الموقف وفي علاقته بغيره من المواقف سواء كانت مثبتة الرّؤية أو نافية إيّاها.

ثامنا : إنّ بعض تصوّرات الموقف المعبّر عن جواز رؤية اللّه بالأبصار في الدّنيا تكشف رغبة في عقد العلاقة الحميمة مع الله حتّى

---

(11) الايمان هو التّصديق بالقلب في اللّغة. وفي الشّرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللّسان. والايمان يقف بين المعرفة والظّنّ. فهو يأتي في مرتبة دون مرتبة المعرفة. فموضوع المعرفة شيء مرئيّ بينما موضوع الايمان هو اللامرئي.

(12) **مقالات الإسلاميّين**، ص 214.

(13) Allāh, E.I2, t1, p.422.

يكون قريبا من عباده المؤمنين متعاملا معهم تعاملا مباشرا. ولهذا التّصوّر صلة بمفهوم الألوهة La divinité المتجسّم خاصّة في ألوهة المسيح [14].

تاسعا : لا تخلو مسألة الرّؤية من مفارقة إيمانيّة تثير جدلا لا آخر له منبعها فكرة الله نفسها وصورته في مخيّلة المسلم ومدى خضوعها للمدركات الإنسانية عامّة المادّية منها والرّوحيّة. فالمبالغة في تنزيه الذّات الإلهيّة وتجريدها قد تؤدّي إلى إلغاء وجودها. أمّا المبالغة في تجسيمها فقد تمحو الفاصلة بين الوجود وعلّته والمخلوق وخالقه.

إنّ لتمثّل رؤية الله عند المتكلّمين المسلمين كما أورده الأشعري صلة بكيفيّة صياغة رؤية إنسانيّة حميمة للذّات الإلهيّة يستسيغها عقل المسلم ووجدانه ولا تحطّ من قيمة الإيمان بالله والاعتقاد فيه. ذاك هو جوهر الأمر الذي سعى أغلب المتكلّمين إلى بلوغه من طرق مختلفة وظهرت آثاره في الموقف من رؤية الله وتصوّرها نفيا وإثباتا.

3 - رؤية الله في تصوّر الأشعري :

أ - مستنداتها :

استندت رؤية الله في تصوّر أبي الحسن الأشعري إلى صنفين من المستندات :

الصّنف الأوّل : كلاميّ اعتقادي محوره تحوّل الأشعري عن الاعتزال وإشهاره تخلّيه عن القول بأنّ الله لا تراه الأبصار وانخراطه في مسار الاحتجاج نقلا وعقلا على نفاة الرّؤية خاصّة من المعتزلة والعمل على نقض آرائهم ودعم خصومهم من المثبتين. ومثّل هذا التّحوّل الفكري والعقائديّ منعرجا ساعد تاريخيّا على ترجيح القول بالرّؤية وتعميم الاعتقاد فيها لدى سائر المسلمين.

(14) Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, Divinité, P.U.F, 1962, pp. 176- 177.

الصّنف الثّاني : فقهيّ تعبّديّ محوره توظيف الأشعري مقولات المذهب الشّافعي الذي كان يُعدّ مذهبا متقبّلا للآراء بصيغ عملت الأشعريّة على بلورتها وتطويرها [15].

وقد سبق للشّافعي (ت 204 هـ / 819 م) أن وقف موقفا فقهيّا وسطا بين أهل الحديث وعلى رأسهم مالك (ت 179 هـ / 795 م) وأهل الرّأي وعلى رأسهم أبو حنيفة (ت 150 هـ / 767 م) وجميعهم من القائلين بالرّؤية. كما سعى الأشعري بعد تخلّيه عن الاعتزال إلى الوقوف موقفا كلاميّا وسطا بين أهل النّقل وفي مقدّمتهم الحنابلة وأهل العقل وفي مقدّمتهم المعتزلة. وحاول بناء عقيدة نهائيّة في مسألة رؤية اللّه تقوم على قاعدة عقليّة لا تناقض النّظريّة السّنّيّة في القول بالرّؤية بل تدعمها ويمكن اعتبار هذه المحاولة أهمّ ما أضافه الأشعري في هذه المسألة الكلاميّة ومن أهمّ ما استقرّ عليه الاعتقاد الإسلاميّ فيها [16].

ب - حججها

جوّز الأشعري الرّؤية في مستويين :

- **مستوى إلهيّ** باعتبار أنّ اللّه في نظره لم يزل مرئيّا لنفسه برؤيته القديمة وهو بالتّالي يرى نفسه منذ الأزل. ومن يرى نفسه يجوز أن يُرِيَ نفسه.

- **ومستوى بشريّ** تحصل فيه رؤية اللّه من قِبل المؤمنين في الآخرة وهي رؤية ثابتة لا شكّ فيها [17].

---

(15) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النّهضة العربيّة، بيروت، 1985، ج2، ص 33.

(16) D. Gimaret, La doctrine d'al-Ash^{c}ari, p330.

(17) جعل الأشعري الفصل الثّالث من كتاب **الإبانة** تحت عنوان "الكلام في إثبات رؤية اللّه تعالى بالأبصار في الآخرة". **الإبانة**، ص 31.

واستدلّ الأشعري على المستويين بأدلّة نقليّة وعقليّة مقدّما النّقل على العقل معتمدا القرآن والحديث و"إجماع الصّحابة وفقهاء الأمصار من التّابعين ومن بعدهم" [18].

وقد عدّد الأشعري في الإبانة أكثر من ستّة أدلّة على إثبات رؤية اللّه بالأبصار في الآخرة مكرّرا عبارة "ودليل آخر" وسعى إلى تأوّل كلّ الآيات المتعلّقة بالرّؤية في المعنى الذي يخدم غرض الإثبات. يقول مثلا إنّ آية ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأبصَارُ ﴾ (الأنعام : 103) تخصّ اللّه في الدّنيا لا في الآخرة وأنّ إجابة اللّه موسى حين سأله رؤيته بـ ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ (الأعراف : 143) تفيد عجز الرّائي ولا تفيد الاستحالة من المرئيّ وإلاّ لقال اللّه لموسى "لَسْتُ مَرْئيّا" وأنّ ورود النّفي في الآية بصيغة "لَنْ يفيد مجرّد النّفي لا الاستحالة. ولو كانت الرّؤية مستحيلة لما سألها نبيّ [19]. واستدلّ الأشعري بآيات أخرى ليست صريحة في الدّلالة على الرّؤية مثل آية ﴿ لِلّذينَ أحْسِنُوا الحُسْنَى وَزِيَادَةٌ ﴾ (يونس : 26) ورأى أنّ "للزّيادة" معنى النّظر إلى اللّه في الآخرة [20].

والحقّ أنّ الأشعري في كلّ إحالاته النّصّيّة منسجم مع سائر المتكلّمين الذين اعتبروا رؤية اللّه مسألة نقليّة أقرّتها نصوص القرآن والحديث وأقوال الصّحابة والتّابعين [21] رغم عمق الاختلاف في تأوّل هذه النّصوص وتوظيفها :

أمّا أدلّته العقليّة فمدارها أن ليس هناك ما يمنع عقلا رؤية اللّه في الآخرة، وأنّ هذه الرّؤية لا تفيد حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه. فهو يرى أنّ العلّة المنطقيّة الأساسيّة في جواز رؤية اللّه وجوده لأنّ كلّ موجود يجوز أن يُرَى. فجعل الوجود علّة لجواز الرّؤية وجعل جواز

(18) ابن فورك، المجرّد، ص 79.

(19) الإبانة، ص ص 34 - 35.

(20) المجرّد، ص 85.

(21) Voir ALLâh, EI2, t1, p.422.

الرّؤية علّة لوجوب كون اللّه مرئيّا ولوجوب القول بأنّه يُرَى [22]. لكنّه لم يذهب بالعقل مذهب التّسليم بأنّ المؤمنين يرون اللّه بأعينهم رؤية عاديّة حتّى وإن كانت تلك الرّؤية بالعينين اللّتين في الوجه. فهذا الأمر في اعتقاده من شأن القدرة الإلهيّة وحدها. وإنّما العقل يقف عند القول بأنّ رؤية اللّه جائزة [23].

المُستَنتَجُ أنّ حجج الأشعري في إثبات الرّؤية بالأبصار في الآخرة وسط بين نقل وعقل. وهي مستمدّة من فهمه لرؤية اللّه للكون والأشياء إذ هي لا تفصل بين رؤية الخالق للمخلوق ورؤية المخلوق للخالق. فاللّه في اعتقاده يرى الأشياء إذ يرى نفسه ومن يرى نفسه يجوز أن يُرَى. يقول الأشعري : "ومما يدلّ على رؤية اللّه سبحانه بالأبصار أنّ اللّه عزّ وجلّ يرى الأشياء، وإذا كان للأشياء رائيا فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه، وإذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه ... وقد قال اللّه تعالى : ﴿إنّني معَكُمَا أسْمَعُ وأرَى ﴾ (طه : 46) فأخبر أنّه سَمع كلامهما ورآهما. ومن زعم أنّ اللّه عزّ وجلّ لا يجوز أن يُرَى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون اللّه عزّ وجلّ رائيا، ولا عالما، ولا قادرا، لأنّ العالم القادر الرّائي جائز أن يُرَى" [24].

واضح من مثل هذه الحجج أنّ الأشعري قد استفاد تاريخيّا من التّصوّرات الإسلاميّة السّابقة لعصره لأنّ أدلّة الإثبات النّقليّة أقدم في رواجها عقائديّا من أدلّة النّفي - رغم أنّ القولَ بنفي الرّؤية كلاميّا سبق القول بإثباتها - فنفاة الصّفات من أتباع الجهم بن صفوان (ت 128 هـ /

---

(22) يخالف الأشعري بعض هل السّنّة قولهم برؤية المعدوم لأنّ المعدوم ليس بموجود ويستحيل رؤيته. انظر المجرّد، ص ص 80 - 81.

(23) D. Gimaret, **La doctrine d'al-Ash^{c}ri**, p 333.

(24) **الإبانة**، ص ص 42 - 43.

745 م) مثلا كانوا - منذ بداية القرن الثّاني الهجري / منتصف القرن السّابع الميلادي - لا يجوّزون الرّؤية [25].

لكنّ الجدل بين دعاة الإثبات وخصومهم من المتكلّمين المتأخّرين بلغ قمّة نضجه في الرّدود بين الأشاعرة والمعتزلة. يقول الأشعري : "فإنّ قال قائل : فما معنى قوله : ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ ﴾ ؟ قيل له : يحتمل أن يكون : لا تدركه في الدّنيا وتدركه في الآخرة، لأنّ رؤية اللّه تعالى أفضل اللّذّات وأفضل اللّذّات يكون في أفضل الدّارين. ويحتمل أن يكون اللّه عزّ وجلّ أراد بقوله : ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ ﴾ يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذّبين، وذلك أنّ كتاب اللّه يُصَدّق بعضه بعضا، فلمّا قال في آية ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ وقال في آية أخرى : " ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ ﴾ " علمنا أنّه إنّما أراد أبصار الكفّار لا تدركه" [26]. ويرى القاضي عبد الجبّار المعتزلي (415 هـ / 1024 م) في نفس الآيات رأيا آخر فيقول : "إنّ المراد بقوله ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ ﴾ المبصرون بالأبصار، فكذلك في قوله ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ ﴾، فيجب أن يكون هذا هو المراد ليكون النّفي مطابقا للإثبات، واللّه تعالى ليس من المبصرين بالأبصار ... إنّه تعالى وإن كان مبصرا، فإنّما يرى ما تصحّ رؤيته، ونفسه يستحيل أن تُرَى، لَما قد بيّنّا أنّه يُمدح بنفي الرّؤية مدحا يرجع إلى ذاته، وما كان نفيه نفيا راجعا إلى ذاته فإنّ إثباته نقصا [هكذا]، والنّقص لا يجوز على اللّه تعالى" [27].

واستمرّ الجدل بين مثبتي الرّؤية ونفاتها على مثل هذا النّسق السّجاليّ. وظلّ الأشاعرة على اختلاف مدارسهم وتفرّعاتهم مردّدين أسس الإثبات كما بلورها الأشعري في الأساس النّقليّ نصّا قرآنيّا أو

(25) أنظر عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلاميّة**، ط1، دار الرّشيد، القاهرة، 1993، ص ص 167 - 168.

(26) **الإبانة**، ص 38.

(27) **شرح الأصول الخمسة**، ص 241.

نعود بالمسألة إلى جذورها عسانا ننفذ إلى الأسباب التي جعلت الأندلسيّين لا يهتمّون بالهجاء إلاّ قليلا.

وقدّرنا أنّ الإلمام بدقائق هذه المسألة وخفاياها لن يتحقّق في الصّورة التي ترضي فضول الباحث ما لم نجعل محاورنا البارزة ثلاثة : أوّلها يسائل التّاريخ عمّا تعرّض إليه شعراء الهجاء من ألوان الاضطهاد، وثانيها يستنطق الدّواوين الشّعرية بحثا عن منزلة الهجاء من أغراض الشّعر التي نظم فيها الأندلسيّون، وثالثها يستقرئ كتب التّراجم الأدبيّة تقصّيا لمواقف أصحابها من هذا الفنّ.

I - تجليّات المحنة :

1 - قامت قيامته وأمر بقتله [2] :

قد لا يخفى عن النّاظر في تاريخ الأدب العربيّ ما لحق الكثير من شعراء الهجاء من ضروب الأذى وألوان المحن. فقبل مجيء الإسلام، وخاصّة بعده، نكّلت السّلطة السيّاسيّة بالهجّائين وقذفت بهم في غياهب السّجون والأقبية وأهدرت دماءهم. ولعلّ في إهدار الرّسول لدماء الشّعراء الذين عارضوا دعوته ومسّوه بالهجاء من جهة [3] ولعلّ فيما لقيه بعض كبار الشّعراء أمثال بشّار (95 - 167 هـ/ 784 - 714 م) من بعض الخلفاء والوزراء [4] ما يكفي للبرهنة على أنّ رحلة الهجاء في

(2) روي صاحب النّفح، في ترجمته لأبي بكر احمد الانصاري المعروف بالأبيض ما نصّه "وكان شاعرا وشّاحا وطاح دمه على يد الزبير امير قرطبة لما هجاه بمثل قوله [الكامل]
عَكَــفَ الزُّبَيْـرُ عَلَى الضَّلاَلَـةِ جَاهِـدًا   وَوَزِيرُهُ المَشْهُورُ كَلْبُ النَّـارِ
(...) ولما بلغ الزّبير عنه ذلك وغيره أمر باحضاره، فقرعه، وقال ما دعاك إلى هذا ؟ فقال : إنّي لم ار احقّ بالهجو منك، ولو علمت ما أنت عليه من المخازي لهجوت نفسك إنصافا، ولم تكلها إلى احد فلمّا سمع الزّبير ذلك قامت قيامته و أمر بقتله.
المقري، نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، بيروت : دارالكتاب العربي، 36/V - 37.
(3) سامي مكّي العاني، الإسلام والشّعر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1983 ، ص ص 72 - 80.
(4) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، تحقيق احمد محمّد شاكر، دار المعارف، دت، ج 760/II.

لأنّ المقابل يُرَى مقابلا والمربّع مربّعا والمدوّر مدوّرا لا لأجل أنّ المقابلة والتّربيع والتّدوير شرط في تعلّق الرّؤية بما يُرَى [31].

أمّا المعتزلة فنفوْا رؤية اللّه بالأبصار في الدّنيا والآخرة معتمدين آية ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَهْوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ ﴾ (الأنعام ك 103). لكنّ بعضهم قال برؤية القلوب ومنهم أعلام كَأبي الهذيل العلاّف. وعُدَّ هذا القول تنازلا لمثبتي الرّؤية. رغم أنّ معتزلين كثيرين رفضوا ذلك وأنكروه [32]. وكان الأشعري قد سعى إلى نوع من التّأليف عندما قال بجواز رؤية العين ورؤية القلب استنادا إلى قول النّبيّ محمّد : "تَرَوْنَ رَبَّكُمْ" [33]. وأضاف إلى هذا القول "ليس يعني رؤية دون رؤية بل ذلك عامّ في رؤية العين ورؤية القلب" [34].

ولم يفرّق الأشعري بين الرّؤية بالبصر والإدراك بالبصر كما فرّق بعض المتكلّمين بين الرّؤية (اللّه يُرَى) والإدراك (اللّه لا يُدرك) على أساس أنّ الإدراك وقوف على حدود الشّيء وإحاطة به [35]. فالإدراك المقرون بالبصر عند الأشعري يطابق رؤية البصر. يقول : إنّه يُنظَر إليه بالنّظر الذي في الأعين وإنّ النّظر المقرون بـ "إلَى" مضافا إلى الوجه بذلك، لا يكون إلاّ رؤية البصر في اللّغة. وإنّ قول القائل "رأيت ببصري" ونظرت بوجهي" و"أدركت ببصري" و"أنست ببصري" و"أحسست ببصري" إنّ ذلك في اللّغة بمعني واحد" [36].

د - حكمها

رغم أنّ الأشعري يذهب من حيث المبدأ إلى أنّ رؤية اللّه بالأبصار جائزة من جهة النّظر والقياس في كلّ حال يصحّ فيها وجود الرّائي

---

(31) المجرّد، ص 81.

(32) مقالات الإسلاميّين، ج1، ص 218.

(33) الإبانة، ص 43.

(34) نفسه، ص 44.

(35) D. Gimaret, **La doctrine d'al-Ash^{c}ari**, p 335.

(36) المجرّد، ص 79.

ولكلّ واحد سواء كان مؤمنا أو كافرا مكلّفا أو غير مكلّف فإنّه يمنع رؤية اللّه عن الكفّار ويعترف أنّه يمنع ذلك اتّباعا وتقليدا. يقول : "إنّما منعنا القول برؤية الكفّار اللّه تعالى خبرا لا نظرا واتّباعا لإجماع السّلف لا قياسا ... لأنّ كلّ من أثبت الرّؤية من السّلف خصّ الرّؤية للمؤمنين" [37]. وعلى هذا الأساس تأوّل الأشعري قول القرآن ﴿ كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُون ﴾ (المطفّفين : 15) بمعنى أنّهم يكونون ممنوعين عن رويته. ويذهب إلى أنّ الحجاب هو المنع. وهو المنع الذي ينفي الإدراك فيُسمّى حجابا أو منعا ويكون في الممنوع من الإدراك. فلا يجوز القول على الحقيقة إنّ اللّه محجوب أو محتجب لأنّ الحقيقة في ذلك أنّ الرّؤية هي الممنوع منها والرّائي هو الممنوع [38].

ويرى الأشعري أنّ هذا المنع لا يخصّ الكافرين وحدهم بل كذلك المؤمنين العاصين لأنّ رؤية اللّه تفضّل على عباده الصّالحين. فحكمها حكم التّفضّل أو حتّى الجزاء، لا يكون إلاّ لمن يستحقّ الفضل والجزاء "إنّ ذلك ابتداء تفضّل وهو أعظم ما يتفضّل به على عباده المؤمنين وربّما كان ذلك جزاء" [39]. وقد حاول أن يبرّر بهذا الحكم سبب عدم رؤية اللّه في الدّنيا فأجاب من سأله "لمَ ل يُرَ اللّه في الدّنيا ؟" بأنّ الرّؤية جزاء ولا تكون إلاّ في دار الجزاء وأنّها أفضل النّعيم واللّذّات والمواهب والكرامات. ولا يكون أفضل الكرامات إلاّ في أفضل الدّارين. ويضيف بأنّ نفس الرّؤية ليست بلذّة ولكن تصحبها اللّذّة [40].

هـ - ميقاتها

يذهب الأشعري إلى ما ذهب إليه ابن عبّاس (ت 68 هـ / 687 م) من أنّ محمّدا رأى ربّه في الدّنيا [41] ليؤكّد أنّ العقل والنّظر يجوّزان

---

(37) نفسه، ص 81.
(38) نفسه، ص 87.
(39) نفسه، ص 85.
(40) نفس المصدر والصّفحة.
(41) نفسه، ص 81.

رؤية الله في الدّنيا لبعض الصّالحين [42]. والحال أنّ ابن عبّاس خصّ محمّدا بهذه الرّؤية دون غيره وتردّد في إثباتها بين رؤية العين ورؤية القلب والفؤاد رابطا إيّاها بليلة الإسراء [43]. لكنّ الأشعري لا يخوض في تفاصيل أقوال ابن عبّاس ويكتفي منها بما يدعم موقفه في إثبات الرّؤية في الدّنيا. يقول ابن فورك : "وكان الأشعري يقول إنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم مخصوص بالرّؤية في الدّنيا كما قال أصحاب ابن عباس إنّ الرّؤية لمحمّد والخلّة لإبراهيم والكلام لموسى وكان ذلك عندهم منتشرا" [44].

لقد رجّح الأشعري أقوال ابن عبّاس وأصحابه لانسجامها مع العقائد السّنّيّة المستندة إلى ظاهر القرآن في قوله : ﴿ مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾ (النّجم : 11) وفي قوله ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أخْرَى ﴾ (النّجم : 13) وإلى ما رواه ابن عباس عن النّبيّ محمّد أيضا من أنّه قال : "رَأَيْتُ ربّي" على خلاف عائشة التي كانت تتأوّل ذلك وتحمل آية ﴿ لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ﴾ (الأنعام : 103) على العموم وتقول بصريح اللّفظ : "من زعم أنّ محمّدًا عليه السّلام رأى ربّه فقد أعظم الفرية على اللّه تعالى" [45]. وقول عائشة هذا إنّما يدعم موقف المعتزلة وسائر القائلين بنفي رؤية الأبصار. ولكن لم يكن همّ الأشعري في هذا السّياق مجادلة عائشة أو الرّدّ عليها بل الرّدّ على خصومه من المعتزلة، لذا كان يوضّح رأي عائشة بقوله : "ذلك منها لا على طريق إحالة الرّؤية على اللّه تعالى بكلّ وجه ولكن طريق ذلك إنكارها في الدّنيا ... وهي أحد من روى عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم حديث الرّؤية وأنّ المؤمنين يرون ربّهم تعالى يوم القيامة" [46]. وهكذا حصر الخلاف مع عائشة في مسألة رؤية الدّنيا ونفاه في مسألة رؤية

(42) **نفسه**، ص 85.

(43) أنظر صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت 1987، ج3، ص ص 4 - 5.

(44) **المجرّد**، ص 82.

(45) **صحيح مسلم**، ج3، ص8.

(46) **المجرّد**، ص 81.

الآخرة. ومُحصَّل رأيه أنّ الله سمح برؤيته في الدّنيا لرسوله محمّد وبعض الصّالحين وأنّه سيسمح لبقيّة المؤمنين برؤيته في الآخرة، وسيرَوْنَه.

و - كيفيّتها

تشبّث الأشعري بظاهر الآيات القرآنيّة ليشرح كيفيّة إنجاز الرّؤية وبما أنّ "القران على ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلاّ بحجّة وأن الله في القرآن قرن النّظر بذكر الوجه فإنّه قد أراد نظر العينين اللّتين في الوجه" (47). ولا يتحرّج الأشعري من الخوض في الإجابة عن سؤال "كيف نرى الله ؟" الذي يطرحه الخصوم للإحراج بالحدثيّة والتّجسيم وغالبا ما يمتنع أهل السنّة عن الإجابة عليه رافضين تكييف الرّؤية مردّدين "أنّ الله يُرى بلا كيف" (48).

ولا يخلو خوض الأشعري في الإجابة من أبعاد منهجيّة وسجاليّة واضحة. فهو يجعل للسّؤال ثلاثة أوجه : كيفيّة الرّؤية وكيفيّة الرّائي وكيفيّة المرئي. وكلّها تتعلّق بالكيفيّة والهيئة ولا تعني الرّؤية التي هي في اعتقاده حادثة لا محالة لأنّ الله يُرَى كما يُعْلَم.

والجواب عن ذلك كلّه أنّ الله يُرَى بلا كيفيّة له كما يُعلَم بلا كيفيّة له (49) وجائز أيضا أن يُشار إليه. والإشارة لا تقتضي للمشار إليه مكانا وأن يُغَضَّ البصر دونه لأنّ غضّ البصر معنى في المُبصِر لا يؤثّر في صفة المُبصَر المرئيّ وأن يكون مقابلا دون أن يعنيَ ذلك أن يكون في حيّز مقابل. يقول : "إن أردتم بقولكم إنّه يُقابل أي يُدرَك ويُرَى فعبّرتم بالمقابلة عن إدراكه، فالخلاف في العبارة. وإن أردتم أن يكون في حيّز والرّائي في حيّز، فذلك محال على كلّ حال" (50). وكان يذهب إلى أنّ الرّؤية لا تقتضي محلاّ مخصوصا ولا تركيبا لمحلّها، بل يجوز وجود

---

(47) الإبانة، ص 33، ص 34.

(48) مقالات الإسلاميّين، ص 215.

(49) D. Gimaret, **La doctrine d'al-Ash^{c}ari**, p324.

(50) المجرّد، ص 82.

الرّؤية في كلّ جزء فيه حياة منفردا كان أو مجتمعا على أيّ هيئة كان من التّركيب والتّأليف [51].

إنّ آراء الأشعري في كيفيّة الرّؤية تنسجم مع مبدئه في القول بأنّ اللّه ليس بجوهر حادث متحيّز وليس بأجزاء مركبة. وهو يُرَى بلا كيفيّة له كما يُعلَم بلا كيفيّة له لأنّ سبيل ما يجوز أن نراه كسبيل ما يجوز أن نعلمه. وهو يؤكّد قوله هذا بإضافة أنّ رؤية اللّه تفضّل منه وجزاء، وكيفيّة رؤيته تكون في حينها عندما يسمح برؤيته [52]. لكنّ الثّابت فيها أنّها لا تفيد الحدوث أو التّشبيه أو الرّؤية الجسميّة ولا مقابلة المرئيّ للرّائي ولا اتّصال الشّعاع منه إليه. فالرّؤية جائزة من دون دلالة على الجسميّة أو المشابهة للمخلوقين. وهو بهذا يجيز الرّؤية لكنّه ينأى بها عن كلّ مقاربة حسّيّة ويرتدّ في كلّ مرّة إلى القول بأنّها "رؤية بلا كيف" [53].

خاتمة :

لقد أجاز أبو الحسن الأشعري رؤية اللّه بشرط خلوّها من مظاهر الحدوث والتّشبيه والتّجسيم وأقرّها في الدّنيا والآخرة إذ لا يوجد في رأيه دليل سمعيّ أو عقليّ يمنعها. وأكد وجوب الرّؤية في الآخرة لتوفّر أدلّة شرعيّة تفيد ذلك الوجوب. ودعّم الأشعري آراءه بأدلّة سمعيّة وعقليّة صاغ منها موقفا وسطا بين المشبّهة الذين قالوا بالتّجسيم والمعتزلة الذين قالوا بالتّنزيه ورؤية القلب.

إنّ في إقرار جواز الرّؤية بالعينين من قبل الأشعري انضماما فكريّا واضحا إلى موقف "أهل السّنّة والجماعة" ودعما لعقائدهم ومنها عقيدة رؤية اللّه على أنّها أصل من أصول الإيمان. وقد سمح قول الأشعري بالرؤية قولا وسطا بين النّقل والعقل بإمكان تقريب صورة اللّه من المؤمنين به ودعم الطّمأنينة الدّينيّة في نفوسهم، في زمن تراجع فيه القول

(51) نفسه، ص 82 - 83.

(52) نفسه، ص 84.

(53) D. Gimaret, **La doctrine d'al-Ash^{c}ari**, p324.

بنفي الرّؤية وانحصر في أوساط النّخبة. والمُستنتج من ذلك عقائديّا أنّ إشاعة الفكر الأشعري قد ساعدت تاريخيّا على دعم عقيدة الرّؤية وتأصيلها بالعمل على تغذية النّظريّة السّنّيّة بالحجج العقليّة. ويمكن اعتبار ما انتهى إليه الأشعري من نتائج كلاميّة في هذه المسألة صورة من ثنائيّة النّقل والعقل في مسائل العقيدة الإسلاميّة، أساسها جدل فكريّ / مذهبيّ لا النّقل استطاع فيه أن يطمس العقل أو ينفيه ولا العقل استطاع أن يتجاوز فيه النّقل وسلطته النّصّيّة. ويبرز في هذا الجدل أثر السّجّال الدّينيّ وأحكامه "اللامنطقيّة" أحيانا التي تجعله يثبت الرّؤية من دون شروط مادّيّة أو يغلّب قراءة للنّصّ لا تدعمها قرائن واضحة وتحمل اللّغة على قول ما تأباه. فقد أصبح النّصّ الدّينيّ تحت ضغط الانتماء المذهبيّ موظّفا لخدمة هذا الموقف أو ذاك ودعم تصوّراته العقائديّة دعما لا يخلو من تعنّف فكريّ واضح.

لقد سعينا في هذا البحث إلى بيان أنّ تصوّر الأشعري لرؤية اللّه مرجعه اعتبارات معقّدة. منها ما هو نصّيّ متّصل بالقرآن وإشكاليّة ترتيب الآيات والسّور ودلالاتها، وكيفيّة قراءتها في ضوء التّأويلين اللّغويّ والمذهبيّ، وبالحديث وإشكاليّات وضعه وتدوينه وسلطته. ومنها ما هو فقهيّ على صلة بآراء الشّافعي وأهل السّنّة والجماعة، وبالثّقة في إجماع الصّحابة والتابعين وسائر الأيمّة العلماء القائلين بتحقّق الرّؤية، مع تطرحه مفاهيم الصّحبة والإجماع والإمامة والعلم من إشكاليّات وتعقيدات ثقافيّة وتاريخيّة. ومنها ما هو منهجيّ له صلة بالمنهج الأشعريّ ذي المنزع العقليّ، على أساس أنّ كلّ موجود يصحّ أن يُرَى وبما أنّ اللّه موجود فرؤيته إذن جائزة. وهذا يعني أنّ الكلام في الرؤية كالكلام في شتّى مسائل العقيدة مسألة خلافيّة. فهي مظهر من مظاهر التّعبير عن تطوّر الأنشطة الفكريّة المتّصلة بإنتاج الظّواهر والمعتقدات الدّينيّة. ويمكن من خلال دراستها تبيّن نوع الأفكار والقوى المؤثّرة في ذلك الإنتاج وآلاتها وأنساقها ورصد حركة انفتاح بعض الظّواهر والمعتقدات وانغلاقها وفهم أسباب نشاطها أو خمولها ودورها في تنمية رصيد المعارف الدّينيّة أو تراجعه.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/49 ص ص 263 - 294

نظريّة المعنى عند العرب بين المنوال التداوليّ والمنوال السيميائيّ دراسة نقديّة في قراءة أحمد المتوكّل [1]

بقلم : عبد المجيد العطواني

تأمّلات في نظريّة الدّلالة في الفكر اللّساني العربيّ القديم بحث جامعي أنجزه أحمد المتوكّل. أشرف على هذا البحث غريماس وناقشه صاحبه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط أمام لجنة ضمّت بالإضافة إلى الأستاذ المشرف ب. بوتييه (B. Pottier) وأندري ميكال (A. Miquel) من فرنسا وأ. طرابلسي (A. Trabulsi) من المغرب.

وقد احتوت هذه الدراسة على جزءين كبيرين. خصّص المؤلّف الجزء الأوّل (ص 23 - 236) لـ"وصف" نظريّة المعنى عند العرب القدامى وخصّص الجزء الثاني منها "لإعادة قراءتها" (ص 237 - 311) ومقارنتها بالنظريّات اللّسانية والسيميائيّة الحديثة. ولأهميّة المقارنة خصّص لها المتوكّل قسما كبيرا من الجزء الثاني بيّن فيه قواعد إعادة القراءة وشروطها المنهجيّة. (ص 247 - 267).

(1) Ahmed Moutaowakil, Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Publications de la faculté des Lettres et Sciences Humaines de Rabat. 1982, 304p.

علاقتنا بهذه الدراسة قديمة، فقد عدنا إليها عند دراستنا لمصطلح المعنى في مؤلفات الجاحظ [2] وعلاقته بمختلف المفاهيم الدائرة على مفهوم البيان كالعلامة والأمارة والدليل والسّمة.

وقد عدنا إلى بحث المتوكّل في مناسبة ثانية. كان ذلك عندما طلب منّا الأستاذ حمّادي صمّود أن نخصّص القسم الأوّل من دراستنا "المعنى وبلاغة التأويل في مؤلفات الغزالي [3] لعرض أهمّ الدّراسات العربيّة وغير العربيّة التّي اهتمّت بقضايا المعنى ومسائل التّأويل عند العرب القدامى.

ومما لفت انتباهنا في هذه الدّراسات سكوت اللاحق منها عن السابق سكوتا لا يمكن تفسيره بعدم الاطلاع أو عدم القدرة على قراءة ما كتب منها بلغات أجنبية كما لا يمكن تبريره تبريرا علميّا.

ومن هذه الدراسات دراسة لمحمّد غاليم "عن البحث الدلاليّ العربيّ" [4]. فقد ذهب الباحث إلى أنّ أغلب الدّراسات العربيّة التّي تناولت المباحث الدلاليّة عند العرب القدامى دراسات جزئيّة لم تهتم "بطبيعة التصوّرات الدلاليّة" (ص 103) المشتركة بين القدامى أي لم تهتمّ بالأصول النظريّة الكبرى و"بما ولّدته من نتائج على مستوى معالجة "المسائل" المختلفة" (ص 103). أمّا تلك الدّراسات التّي وضعها أصحابها لتكون مداخل تعرّف بعلم الدلالة بوصفه فرعا من اللسانيات الحديثة كدلالة الألفاظ لإبراهم أنيس (1958) و"علم الدلالة" لأحمد مختار عمر (1982) فإنّها دراسات لم يصدر أصحابها عن اختيارات منهجيّة واضحة" (ص 111). بعد ذلك يمر الكاتب للحديث عن أعمال الفاسي الفهري

---

(2) مجمع الأدلة عند الجاحظ، قراءة في اللغة الواصفة، وهو بحث أعددناه في نطاق شهادة الكفاءة في البحث أشرف عليه الأستاذ حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، (1990).

(3) وهي دراسة أنجزناها تحت إشراف الأستاذ حمادي صمود في إطار شهادة الدكتوراه، كلية الآداب منوبة (2000).

(4) د. محمد غاليم، عن البحث الدلالي العربي، في : تقدم اللسانيات في الأقطار العربية، وقائع ندوة الرباط، أفريل 1987، نشر دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1991، ص 101 - 150.

(ص 134 - 143) ليؤكّد أنّها تمثّل "جزءا من نظريّة نحويّة شاملة بل من مشروع متكامل للّسانيات العربيّة" (134) سعى إلى شرحه بتقديم الفصل الثامن من كتاب الفهري "اللّسانيات واللّغة العربيةّ، نماذج تركيبيّة ودلاليّة" (الكتاب 1985/2) والموسوم بـ"تعريب اللغة وتعريب الثّقافة، نحو نظريّة دلاليّة كافية".

وقد أنهى محمّد غاليم بحثه بتقديم دراسته هو عن "التوليد الدلاليّ في البلاغة والمعجم" [5]. وهي دراسة خصّصها لدراسة ظواهر التّوليد الدلاليّ اعتمادا على التصورات التي نشرها ودافع عنها الفاسي الفهري مؤكّدا على فقر المكتبة اللسانّية العربيّة في مجال البحث اللساني عامّة والبحث الدلاليّ خاصة. وهو فقر مردّه - في نظره - إلى "نقص في الأدوات النظريّة والمنهجيّة التّي يجب أن يتسلّح بها اللّساني العربيّ على أساس الوعي بأهميّة البعد الاستدلالي في النظريّات اللسانيّة المعاصرة" (147).

إنّ كلّ ما ذكره صاحب البحث مما هو معدود عنده من مظاهر النقص والقصور في التّآليف العربيّة المعاصرة والحديثة الدائرة على قضايا المعنى لا تنطبق على دراسة المتوكّل ولا على دراساته اللاّحقة. بل إنّ المتوكّل أبعد الناس عن أن يتّهم بالنّقص في الأدوات المنهجيّة أو القصور في الآلات النظريّة. ولعلّه من باب التجنّي والتّجاهل المقصود وضع دراسته ضمن الأبحاث الجزئيّة التي لا تردّ المسائل إلى أصولها ولا تدرك ضرورة ردّ الفروع إلى مبادئها النظريّة البانية لها.

لقد أسّس المتوكل "وصفه" لنظريّة المعنى عند العرب القدامى على اختيارات نظريّة منسجمة ومتماسكة. وبنى "إعادة قراءته" لها على قواعد منهجيّة واضحة صريحة استدلّ على وجاهتها ونجاعتها وبيّن وجوه التّرابط والتعالق بينها احتجاجا لكفايتها الوصفيّة وكفاءتها التفسيرية.

---

(5) نشر ضمن سلسلة المعرفة اللّسانية (أبحاث ونماذج) التي يشرف عليها الفاسي الفهري. ط. 1، دار توبقال، 1987.

ورغم ذلك سكت عنه محمّد غاليم. ولا مبرّر لسكوته إلاّ سكوت أستاذه عنه. نقصد الفاسي الفهري.

فقد قدّم الفاسي الفهري في إطار نفس الندوة بحثا عنوانه "اللّسانيات العربيّة، نماذج للحصيلة ونماذج للآفاق" (ص 11 - 44). ميّز في هذا البحث بين ثلاث منظومات مرجعيّة في اللّسانيات العربيّة. الأولى سماها المنظومة اللغويّة التقليديّة. والثانية هي التي استمدّت أصولها ومناهجها من المبادئ البنيويّة الوصفيّة. وأمّا الثالثة فهي تلك التّي استند فيها أصحابها (= الفاسي الفهري) إلى اللّسانيات التّوليدية. وإذا كان الوصفيّون في نظره لم يستطيعوا "تقديم بديل للنحو العربي" (ص 13) ولم ينجحوا في تأويل الفكر اللّغوي العربيّ القديم وتورّطوا في إسقاط المناويل الوصفية على النصوص القديمة فإنّ المنوال التوليدي يمثل عنده "تحوّلا منهجيّا في مقاربة الظاهرة اللغوية يكاد يكون من أبرز النقلات التي صارت فيها اللّسانيات الحديثة" (ص 14). لذلك كان هذا المنوال عنده هو المنوال الكفيل ببناء "مشروع لساني عربي معقلن يعي العلاقة الممكنة بين الفكر والتّراث اللّغوي العربي والعلم اللساني الحديث ويتلافى التوفيق المتسرّع (...) بين ما ينخرط ضمن الموروث العربي وما يرد من العلم الحديث" (ص 17).

وفي إطار نفس هذا التصوّر يرى الفاسي الفهري أن المتوكّل يخلط بين وصف اللّغة العربيّة وقراءة التّراث النحوي العربيّ [(6)] وجد في التراث ما ليس فيه فأفسد القديم والحديث معا [(7)] وكانت دراسته من الدراسات ذات الأبعاد النظريّة المحدودة.

---

(6) اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية، الكتاب الأول، توبقال للنشر، الدار البيضاء 1988، ص 52.

(7) نفسه، ص 60. وانظر كذلك :

F. Fahri : Linguistique arabe : forme et interprétation, Faculté des Lettres et sciences humaines de Rabat 1982, p 27,28, note 10, p. 34.

إنّ سكوت محمّد غاليم عن مساهمات المتوكّل في قراءة التّراث الدلاليّ العربيّ ونقد الفاسي الفهري له نقدا لم يخل من التجاهل والتحامل يمكن تفسيره بعدة أسباب يهمنا منها هنا ما له صلة بقراءة التراث اللغوي العربي القديم وبتحديد مسالك هذه القراءة ومقاصدها.

الرأي عند المتوكّل أنّ العودة إلى التراث اللّغوي ضروريّة ومن غايتها الكبرى عنده وضفه وإعادة قراءته قراءة جديدة تكشف عن مآتي الثّراء النّظري فيه وتحدّد مظاهره وتبيّن وجوه الحداثة في تحاليل القدامى بل إنّ العودة عنده ضرورية لأنها تمكّن الدّارس من سدّ الثغرات أو الفراغات التّي قد تعاني منها بعض النظريّات اللسانية والسيميائية الحديثة في مستوى المفاهيم الوصفية والمنهجية (المتوكّل، ص 19). من هنا يرى المتوكّل أيضا أن كلّ عملية قراءة يجب أن تنتهي ضرورة إلى عقد المقارنات بين القديم والحديث لأن مما ينتج عن هذه المقارنات تقويم النظريّات الحديثة وامتحان مدى نجاعتها والتحقّق من كفايتها التفسيرية مثلما قد ينتج عنها خلق نظريّات جديدة (تأملات، ص 258 - 261).

أمّا الفاسي الفهري فمواقفه أخرى وتصوراته مختلفة، إذ الرأي عنده أن "ليس هناك ضرورة منطقيّة أو منهجيّة تفرض علينا توظيف هذا التراث" [8] بل "لا ضرورة منهجيّة ولا منطقية تفرض الرجوع إلى الماضي وتصنيفاته ومفاهيمه" [9]. ولا يتردّد الفاسي الفهري في القول إنّ "الآلة الواصفة الموجودة عند القدماء ليس لها أي امتياز في وصف العربيّة بل هي غير لائقة في كثير من الأحوال" [10]. ولا يتعلّق الأمر في نظره بقصور المفاهيم الوصفية النحويّة فقط لأنّه يتجاوزه" إلى نقص في المعطيات والمتون التّي عليها اشتغل القدامى إنّها ليست معطيات ناقصة بل

(8) اللسانيات واللغة العربية، 1، ص 60.

(9) نفسه، ص 52.

(10) نفسه، ص 61.

هي زائفة في بعض الأحيان [11] أوقع ما فيها من زيف ونقص من سار في فلك القدامى من المحدثين في أخطاء منهجية عديدة [12]. من هذه المنطلقات اعتبر الفاسي الفهري أنّ القراءات التّي تدّعى المساهمة في قراءة الفكر اللّغوي العربي القديم أو التأريخ له يجب أن تقابل بكثير من الحذر والاحتياط ودراسة المتوكّل في نظره أحسن مثال على أسوإ قراءة تورّط فيها صاحبها في إسقاط القديم على الحديث فأفسدهما معا.

اتّجه المتوكل إلى القديم ليعيد قراءته وكانت وجهة الفاسي الفهري هي العربيّة الحديثة فأطروحته أرادها مساهمة في بناء نحو العربيّة الحديثة [13]. وعلى عكس من يدّعي بدون حجّة ولا برهان أنّ دراسة العربيّة الحديثة تقتضي أولا دراسة تاريخها يذهب الفاسي الفهري إلى أنّ دراسة اللّغة الكلاسيكيّة دراسة معمّقة وفهم الفكر النحويّ التقليديّ غير ممكنين إلاّ بوضعهما في علاقة متينة بالحاضر.

وقد وضع الفاسي الفهري دراسة نحو العربية الحديثة في إطار مشروع عام للّسانيات العربيّة من أهمّ أهدافه :

- بناء أنحاء لوصف اللّغة العربيّة الحاليّة واللّغة العربيّة القديمة وكذلك اللّهجات.
- دراسة العربيّة في إطار لسانيّات تطوريّة أو تاريخيّة تضبط العربيّة في مراحلها المختلفة والمبادئ التّي تتحكّم في هذا التطور.
- دراسة اللّغة العربيّة واللّهجات دراسة نفسيّة لسانيّة، وكذلك دراسة آليّة، بهدف بناء نماذج لاستعمالها وإدراكها.
- بناء نظريّة تؤرّخ للفكر اللّغوي العربّي بعيدا عن الإسقاطات الظرفية.

---

(11) نفسه، ص 54.

(12) نفسه، ص 52.

(13) A. F. FEHRI, Linguistique arabe,op.cit. -.

- تطبيق نتائج هذه الأبحاث الأساسيّة في حلّ المشاكل العمليّة للّغة العربيّة وضمنها التّدريس باللّغة العربيّة وتدريس اللّغة العربيّة، وبعث ثقافة عربيّة في المستوى اللائق [14].

والنّاظر في هذا المشروع وفي مختلف أهدافه يدرك أنّ الفاسي الفهري يضع مشروعه اللّساني في إطار حضاريّ ثقافيّ عامّ يجمع بين الطّموح النظريّ والمقاصد العمليّة "المستعجلة" [15]. وعلى رأس هذه المقاصد المساهمة في "تصوّر الحلول للقضايا التطبيقية من تعريب وتعليم" [16] و"رسم الأدوات اللاّئقة بتنمية طاقة المستعمل (...) (والبحث في وسائل تطويع اللّغة لجعلها وظيفيّة" [17]. وهذا ما قد يقتضي منه أن يتخلى ولو إلى حين عن طموحه الأكاديمي المتمثل في تأسيس خطاب لساني عربيّ علميّ [18] ليتحول إلى مثقّف مناضل همه "امتلاك ناصية العلم والتكنولوجيا والغرف من معين الفكر التقدّمي لجعل المعرفة والعلم في خدمة جماهير شعبنا في نضالها من أجل التحرير والتجديد" وإنه لـ"نضال متواصل مرير وشاق" [19].

إنّ الجمع بين الأهداف النظريّة ذات المقاصد التأسيسيّة والمشاكل العملّية الآنيّة العاجلة ممثلة في "اللّسانيات التطبيقيّة" هو الذي دعا الفاسي الفهري إلى التأكيد على أنّ "اللّسانيات مشدودة ويجب أن تكون مشدودة إلى

(14) اللسانيات واللغة العربية، ص 34.

(15) نفسه، 34.

(16) نفسه، ص 35.

(17) نفسه، التصدير.

(18) نفسه، ص 35.

(19) هذا جزء يسير من النصّ الطّويل الذي امتدّ على كامل الصّفحة الاربعين وقد صدّر به الفاسي الفهري القسم الأوّل من كتابه اللّسانيات واللّغة العربيّة (الكتاب الأوّل). واللاّفت للنّظر أن هذا النص، وهو لعمر بن جلون مسبوق بنص لكارل بوبر (K. Popper) قصير جدّا وهو نص يؤكد على أنّ العلم "ليس جسما من المعرفة ولكنه نسق افتراضات اي نسق من التخمينات والتوقعات لا يمكن تبريرها مبدئيا" (ص 39) وظاهر أنه من داخل نفس هذا الاطار النظري اشتق المنوال التوليدي مبادئه الكبرى وصاغ أدواته ومفاهيمه.

الذّهاب والاياب بين النظريّ والتجريبيّ حيث لا يكون النظريّ نظريّا إلاّ إذا كانت له طموحات (أي توقعات) تجريبيّة وحيث التجريبّي لا يكون كذلك إلا إذا اختير كأساس (أو كان ذا دلالة) لإثبات القضايا النظريّة" [20].
هذا هو الإطار الإشكاليّ العام الذي تتنزل فيه اهتمامات الفاسي الفهري بقضايا المعجم والمصطلح وانشغاله بـ"تعريب اللّغة وتعريب الثقافة" ودراسته "للبنية والوظيفة" (القسم الثالث من الكتاب الثاني). وهو إطار إشكاليّ ثقافيّ حضاريّ طموح الباحث فيه إيقاف اتّساع الهوّة بين العمل الأكاديمّي المتأنّي والشعارات الثقافيّة المرتجلة والهشّة [21].

والسّؤال الشاق هو التّالي : كيف يمكن تحقيق تلك الأهداف في وجوهها العمليّة في ظلّ منوال نظريّ لساني آخر ما يمكن أن يفكر فيه داخله هو اللّسانّات التطبيقيّة ؟ كيف يمكن أن يجمع الأستاذ الفاسي الفهري بين قول كارل بوبر K. Popper ومن ورائه "مقالات" شومسكى بالمعنى القوي الذي لمعنى المقالات عند قدماء المتكلمين المسلمين - ووصايا عمر بن جلون ؟ وموطن الإشكال في السؤال ليس الوضع الابستيمولوجي للسانيات التطبيقية الذي لم يفت الفاسي الفهري الإشارة إلى هشاشته هشاشة تجعل قيام هذه اللسانيات "استكشافيّا وتأويليّا وإجرائيّا" [22] أمر غير ممكن وإنّما هو المسلمات الكبرى والمبادئ النظريّة والمنهجيّة للسّانيات التوليدية ذاتها التّي يعرف الكاتب أصولها وفروعها معرفة متينة عميقة ويعرف ما طرأ عليها من تحولات لم تغير المنطلقات الفلسفية والابستيمية المؤسّسة لها ولم تبدّلها. وهي منطلقات لا يمكن أن تساعده على تأسيس مشروعه في بعده الحضاري الثقافي تأسيسا نظريّا إلا بالخروج إن قليلا أو كثيرا عن المنوال النظريّ التوليديّ والبحث عن منوال لسانيّ مختلف. ولا نعني هنا عدم كفاية المنوال التوليدي التفسيريّة من الناحية اللّسانية

(20) اللسانيات واللغة العربية 1/31 - 32.
(21) نفسه، ص 35.
(22) نفسه، ص 35.

الخالصة لأن ذلك لا يعنينا هنا وليست لنا نيّة صريحة ولا خفيّة لمناقشتها لأن ذلك ليس مطلوبنا الآن.

وإنّما الذي نقصده أنّ منوالا لسانيّا عقلانيا يرفض رفضا قاطعا صارما كل اتجاه تجريبيّ ويسعى إلى فهم الكلام الإنساني بافتراض أطر تفسيريّة عقلانيّة ترفض كل دور للتجربة وتبحث عن نظام القواعد الشكلية المجردة المتعالية عن التّاريخ والثّقافات سعيا إلى بناء الكلّيات بعيدا عن الوقائع اللّغوية وتعقّدها واختلافها - لعل منوالا كهذا بخصائصه التّي ذكرنا وبغيرها ممّا لم نذكر - كان يجب أن يؤدّي بالفاسي الفهري إلى التّفريط في وصيّة عمر بن جلّون.

ولو تأمّل الفاسي الفهري وأنصف لرأى أنّ بعض ما وجّهه من نقد إلى المتوكّل وإلى الوصفيّين قبل المتوكل مردود إلى انغراس مشاريعهم النظريّة في مدارات إشكاليّة حضاريّة وثقافيّة ضيّعت عليهم فرص التأسيس النظريّ وفرضت عليهم الانخراط في فكر "عمليّ" نضاليّ تسللت آثاره إلى الخطاب النظريّ واندست أسئلته في نسيجه اند ساسا عجيبا ثم تحوّلت في لحظات هاربة إلى جزء من مكوّنات ذلك الخطاب فزجّت به في مضايق نظريّة ومنهجيّة بدت في طبيعة الاختيارات اللسانية وتحوّلها من مجرّد مناويل (modèles) إلى نظريّات (théories) [23] وتجلّت متخفيّة في تلك المسافات الفاصلة بين النظريّات التّي من داخلها اشتقّت الأدوات المنهجيّة لتحقيق المقاصد العمليّة وبين النظريات التّي عليها بنيت الاختيارات الفلسفيّة. وكان من أخطر ما نتج عن ذلك قراءة التراث اللغويّ العربيّ القديم بهدف رصد مظاهر الحداثة فيه آلت إلى إفراغه من إشكالياته الذاتية المؤسسة لقوته النظرية وإخراجه وأصحابه من سياقه

---

(23) انظر في الفرق بين "المنوال" و"النظرية" :

R. Boudon, Modèles et méthodes mathématiques, In, tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, T.1, Paris- Lahaye, Mouton, UNESCO, 1970, p. 629-685.

Mortèza Mahmoudian, La linguistique, (Introduction et conclusion de Georges Mounin), éd. Seghers, Paris, 1982. 2 : problèmes épistémologiques de la linguistique, 2.7 : Théorie et modèle, p .39-51.

الثقافيّ والتاريخيّ واقتلاعه من منابته بدعوى إدخاله وورثته إلى تاريخ كوني يرفض المختلف والكثير لهجا بالواحد وكلفا بالوحدة.

يذكر المتوكّل في خاتمة القسم الأوّل من دراسته أنّ بحثه كان محاولة تأليفيّة لعرض مختلف الخطابات العربيّة المتعلّقة بظاهرة المعنى بهدف بيان "أصالة الفكر الدلاليّ العربيّ القديم (232).

ولتحقيق هذا الهدف نظر إلى مختلف الاختصاصات (النحو، البلاغة، أصول الفقه والتفسير) بوصفها خطابا واحدا يعبّر عن نفس الابستيميّة الجامعة. وانطلاقا من ذلك سعى إلى استخراج المفاهيم النظرية الأساسيّة التّي تشدّ مختلف تلك الخطابات لرصد مستويات التنظير وتجاوز التحاليل الجزئيّة غير المفيدة.

ويؤكّد أنّه تمكّن من بيان الجهاز النظريّ الذّي بناه القدامى لوصف ظاهرة المعنى مثلما تمكن من حصر مختلف الوقائع الدلاليّة التّي حللوها وبيان مختلف فضاءات تجلّيها الخطابي.

بعد هذا التّذكير بمقاصد عمله وبالمنهج الذي توسّل به لقراءة التراث اللّغوي يقرّر ما يلي :

- إنّ التّحاليل العربيّة القديمة والجهد "التنظيريّ" الّذي أنجزه العرب في أهمّ الحقول المعرفيّة لدراسة المعنى تبقى هي هي في "ماهيتها" (232) رغم اختلاف الفضاءات ومحالّ التجليّات.

- إنّ النظريّة العربيّة القديمة تقوم على أساس تداوليّ (232) (une base pragmatique) ورغم بعض المظاهر التّي قد تنبئ بأنّ اللّغويين العرب القدامى-قد اقترحوا وصفا شكليّا. كما قد توهم بذلك المصنفات النحويّة المتأخرة ذات المقاصد التعليميّة أو التلاخيص الدائرة في فلكها، فإنّ المظاهر الدلاليّة والتداوليّة تحتل مكانة مركزيّة في "الفعل الوصفي" للعرب القدامى. ويستعير المتوكل من اللسانيات الحديثة لغته الواصفة ليؤكّد أنّ النظريّة التّي يقترحها الفكر اللغوي العربي القديم "نظريّة مؤسّسة

تـداوليّـــا" (une théorie pragmatiquement basée) (232). وبنـاء علـى هذه النتيجة يؤكّـد المتوكّل أنّ النظريّة العربيّة القديمة "نظريّة في الخطاب" (théorie de discours) وأنّ اللّسانيات فيهـا مـن "لسانيات الخطاب" (linguistique de discours) وليست من لسانيات الجملة (linguistique de la phrase) (المتوكّل، 232)[24].

وبناء على هذا يقرّر أن جهود النحاة وتفكيرهم في خصائص الجملة لم يكن هدفا في ذاته (ولذاته) وإنّما كان وصفا لبعض المظاهر اللسانية الخاصّة بالخطاب، لقد كان هدف المفكرين العرب القدامى الإعداد، مرورا بدراسة الجملة، لنظريّة النصّ (théorie du texte) (232). لقد كان مقصدهم الأقصى بناء سيميائية نصيّة (sémiotique textuelle) وإرساء نظرية في التفسير تكون فيها مختلف الاختصاصات التّي اهتمت بالمعنى مجرد مكونات صغرى.

أهمّ هذه النتائج أسسّها المتوكّل على مرجعيّات منهجيّة وظيفيّة وتداوليّة هي المرجعيّات الضامنة لتحقيق مشروع الفاسي الفهري في بعده العملي. لنقل إنها المرجعيّات الكفيلة بتحقيق وصايا عمر بنجلون... إلاّ أن تلك النتائج بنيت في المستوى النظريّ والفلسفيّ على مرجعيّات ووجهات نظر سيميائيّة بنيويّة دورها هو نفس الدور الذي للمنوال التوليديّ في مشروع الفاسي الفهري في بعده النظري.

(24) واللاّفت للانتباه بل المحيّر أن ينتهي باحثون آخرون إلى نتائج مختلفة تماما رغم استنادهم إلى مناويل نظريّة متقاربة، من ذلك مثلا أن سامي سويدان في دراسته (من أجل مشروع علم دلالة عربي، المستقبل العربي عدد 68، السنة العاشرة - 1984، ص 66 - 108) ينتهي إلى أن الجرجاني "لم يتمكّن من الوصول في نظريتّه الدلاليّة إلى أفقها النهائيّ" إذ بقيت في حدود العبارة الواحدة أو البيت الشعري الواحد... وبقي (الجرجاني)" أسير معطياته المختصة بالجملة والعبارة ولم يصل إلى بناء نحو النصّ" (ص 98). وقارن :

طارق النعمان، اللّفظ والمعنى بين الايدولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، سينا للنشر، القاهرة، ط.1، 1994 الذي ينتهي إلى أن التراث البلاغي بقي يتحرّك في حدود الجملة، (ص 381) ممّا أدّى إلى غياب مفهوم النصّ (ص 380).

ولهاتين المرجعيتين تصوّرات مختلفة بل متقابلة للمعنى إنتاجا ومفهوما ودراسة. وهي تصوّرات، وهذا هو الأهمّ والأخطر، قائمة على فلسفات وأطر نظرية معرفية مختلفة بل متقابلة. إنّ كل الإشكال في نظرنا في دراسة المتوكّل هو في حضور هاتين المرجعيتين معا حضورا لم يمثّل بالنسبة إليه أيّ إشكال نظريّ. ونفرض أن مردّ هذا إلى غياب ما يسميّه غريماس "المراقبة الابستيمولوجيّة للمنهج" [25]. ولعل أهمّ عوامل هذا الغياب كثافة حضور السؤال الحضاري والثقافي وهو السؤال الذّي سمّاه تمام حسان كما نرى "السّؤال الملحّ" وهو نفس السّؤال الذي عبّر عنه نص عمر بنجلّون عند الفاسي الفهري.

يستند المتوكل في دراسته إلى مدارس وظيفيّة وتداوليّة مختلفة من بينها التيّار التداوليّ التركيبيّ (pragmantaxe) وهو اتجاه بعض علماء الدلالة التوليديّين سعوا إلى استعارة مفاهيم تداولية مثل الأعمال اللّغوية (actes de langage) (المتوكّل 279 - 282).

ومن أهمّ مبادئهم أنّ المظاهر التداوليّة لها نفس القيمة التّي للشكل في كلّ فعل وصفيّ يريد أن يكون كافيا وملائما. والرأي عندهم أن بعض المظاهر الشكلية لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى البعد التداولي. ولذلك فإن النظريّة النحوية التّي تسعى التداوليّة التركيبيّة إلى بنائها يجب أن تراعي التفاعل (interaction) بين الأبعاد التداولية والتركيبية. وقد عوّل عليهم المتوكّل في دراسة الأعمال اللغويّة عند العرب القدامى (ص 168 - 199).

أمّا النظريّات الوظيفيّة الحاضرة في دراسته فيجمع بين أصحابها رغم اختلافاتهم المنهجية التسليم بضرورة وصف بنية اللّغة في علاقتها بوظيفتها (أو وظائفها). وعلى رأس هذه الوظائف وظيفة التواصل وهو ما تتفق فيه مع التيارات التداولية (المتوكل 289 - 300). إنّها تسلّم جميعا بأنّ اللّغة أداة تفاعل اجتماعي بنيتها مشدودة إلى وظائف وهذه الوظائف

(25) A.J. Greimas, du sens, Paris, Seuil, 1970, p.12

هي المحددة لخصائصها الشكليّة في مستوى الاستعمال والإجراء (المتوكل ص 289 - 296)[26].

انطلاقا من كلّ هذه المبادئ التداوليّة والوظيفيّة درس المتوكّل نظريّة المعنى عند العرب وانتهى كما رأينا سابقا إلى أنّها نظرية مؤسسّة تداوليا.

وقد تجلّت هذه التداوليّة في نظره عند العرب في مظاهر عديدة. تجلّت في مستوى المفاهيم الوصفيّة والمنهجيّة (المتوكل ص 68 - 139) وفي مستوى التّحاليل (المتوكّل ص 236 - 241) وفي مستوى الصياغة النظريّة أو ما يسميّه المتوكّل بعد المحدثين "النمذجة (modélisation). تجلّت عند النحاة الذّين اهتمّوا بقصد المتكلّم وانتبهوا إلى دور المقام (سيبويه، ابن هشام) وبانت عند البلاغيين (الجرجاني والسكاكي) (44 - 48) الذين انتبهوا ونبّهوا إلى مظاهر النقص في التّحليل النحويّ الشكليّ (= الزمخشري، ابن عقيل) وظهرت عند الأصوليّين عندما أكدوا أنّ النحو الذي يكتفى فيه بوصف الأشكال والبنى المجرّدة عن وظائفها نحو لا يعتد به ولا يوثق بعلم أصحابه (المتوكل 53) فدعوا (الشاطبي..) إلى نحو شامل يجمع بين الصرف والتركيب والمقام.

ومما يؤكّد هذا الاتجاه التداولي الوظيفي عند العرب في نظر المتوكل المفاهيم الوصفيّة والمنهجيّة المعتمدة. وعلى رأسها مفهوم المعنى ذاته إذ يدلّ على "القصد" و"الغرض" وهو ما يترجمه الكاتب بالمعنى التداولي (sens pragmatique). وقد بان ذلك خاصّة في تعريفهم للّغة تعريفا يؤكّد على وظيفتها وينبئ باتجاه الوصف الذي قاموا به لها. إنّ اللّغة أداة تواصل وإن مركزيّة مفهوم التواصل يمثل أساس الاتّجاه التداوليّ في النظرية اللسانية العربيّة القديمة (المتوكل 70). وقد تجلّت أهميّة مفهوم التواصل في تأكيدهم على أهميّة مفهوم الإفادة (المتوكّل 76 - 83) كما تجلّت في قسمة الكلام إلى خبر وإنشاء.

---

(26) وانظر ايضا : أحمد المتوكّل، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط. 1، 1986، ص 9 - 22.

وبناء على هذا وعلى مختلف الظواهر التّي عدّها من الوجوه الدالة على أهمية المعنى التداولي يقرّر المتوكّل أنّ هناك "إجماعا مطلقا" (87) عند القدامى على أسبقية المعنى/القصد على معنى اللّفظ. وهو إجماع متأسّس عندهم على اتفاقهم على أنّ العناصر المقاميّة هي التي تحدد بنية اللّفظ (الملفوظ) ومردّ كلّ هذا عنده إلى أن دور العناصر المقاميّة ليس دورا تأويليّا فقط كما يذهب إلى ذلك الأصوليّون والمفسّرون (90) وإنّما هو دور توليديّ كما يؤكّد البلاغيّون الذين درسوا بصورة منظمّة وجوه التّرابط بين البنية والمقام وسعوا إلى بناء منوال وصفي قادر على تمثيل هذا الترابط. وإذا كان منوال السكاكي منوالا تأويليّا (modèle interpretatif) متأسسّا على نظريّة شاملة في الوصف اللّساني سمّاها السكاكي نفسه علم الأدب (المتوكل 104) فإنّ منوال الجرجاني منوال توليديّ (modèle génératif).

ومردّ وسمه بأنّه توليديّ في نظر المتوكّل إلى أنّ وظيفة المكوّن الدّلالي - السابق منطقيا للتركيب - وظيفة توليديّة، إنّها "تولّد" (108) الملفوظ وتحدّد بنيته [27].

---

(27) على هذه الفرضيّة وعلى مبدإ استقلال المكوّن الدلاليّ عن المكوّن التركيبيّ بنى المتوكّل تحاليله لنظريّة النظم عند الجرجاني في دراسة قديمة. انظر : أحمد المتوكّل، نحو قراءة جديدة لنظريّة النّظم عند الجرجاني، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، العدد الأول، يناير 1977، ص 101 - 91. ومثل هذه الانزلاقات المنهجيّة وعدم مراقبة المفاهيم والتثبّت من خلفياتها الفكريّة (بل) والايدولوجية والعقدية هي التي زينت لكثير من الباحثين إرجاع كل المفاهيم اللّسانية والدلاليّة الحديثة إلى التّراث اللّغوي العربي القديم. انظر :

- رشيدة عبد الرحمان العبيدي، الألسنيّة بين عبد القاهر والمحدثين، المورد، مجلد 18 عدد 3، 1989، ص 5 - 23. في هذه الدراسة يصبح مفهوم "النظام" عند سوسور هو عينه مفهوم النّظم عند الجرجاني ويصبح مفهوم الكلام النّفسيّ عند الأشاعرة مرادفا لمفهوم البنية العميقة عند تشومسكي !

وقارن : ايمان القاضي، نظرية النظم للإمام عبد القاهر الجرجاني، الموقف الأدبي عدد 172، آب 1985، ص 7 - 25.

اقل ما يمكن أن يقال عن مثل هذه التأويلات أنها ضرب من ضروب الكهانة بل لعب بالمخراق.

وهذا المنوال قائم في نظر المتوكّل في النظريّة العربيّة القديمة على فرضيّة مهمّة تمثّل مبدأ ثابتا من مبادئها مفاده أن المعنى يحدّد الشكل (المتوكّل ص 110).

هذا ما ظهر في ذهاب بعض النحاة إلى أن المعنى سابق للشكل وأن الشكل يتصوّر بصور مختلفة باختلاف الغرض أي باختلاف الدلالة التداوليّة بلغة المتوكّل.

وظهر أيضا عند الأصوليين في قاعدة منهجيّة تشقّ كلّ الفكر الأصولي مضمونها أنّ كل وصف لساني للمعنى يقوم على اعتبار مراد المتكلم (أو قصده) سابقا للمعنى التركيبيّ والقول بأسبقية المعنى التركيبي للمعنى المعجميّ واعتبار القصد والمعنى التركيبي سابقين معا لشكل الملفوظ وبنيته (110).

وقد سعى المتوكل إلى الاستدلال على مبدإ تحديد الوظيفة للبنية والمعنى للشّكل في دراسته للأعمال اللغوية [28] (162 - 198) فأكد على حضور المفهوم عند القدامى وعلى قسمة الأعمال اللغوية إلى أعمال مباشرة وأخرى غير مباشرة بل على استدلال النّحاة على الفرضية الإنجازيّة (hypothèse performative) وعلى ذهاب البلاغيين إلى أنّ لهذه الأعمال اللغوية بوصفها معاني وجودا خاصا مستقلا عن أشكالها (175 - 176) حوّله سيبويه إلى مبدإ تفسيري علّل به القرابة الشكليّة الجامعة بين الاستفهام والأمر إذ ردّها إلى خصيصة دلاليّة جامعة محلّها بنية عميقة (ص 179 - 180) استقلالها عن الشكل من أكبر الحجج عند المتوكل على أن المعنى يحدّد الشكل.

---

(28) انظر قراءتنا لدراسة المتوكّل للأعمال اللغويّة في أطروحتنا. الباب الثاني : أصل الصّيغة. الأمر النحوي وميتافيزيقا الأمر الإلهي. ص 132 - 210. وقارن : خالد ميلاد. الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة. دراسة نحوية تداولية. جامعة منوبة كلية الآداب - المؤسسة العربية للتوزيع. تونس 2001. وقارن :
Pierre Larcher, Une pragmatique avant la pragmatique : «Médiévale» «Arabe» et« islamique» In : Histoire Epistémologie langage. 20/1 (1998), p. 101-116.

وهذا ما رفعه المتوكّل إلى مبدإ نظريّ أساسي من مبادئ الفكر اللغويّ العربي القديم وأكّد عليه في مواطن عديدة من دراسته وصاغه صياغة حديثة مؤدّاها أن "الوظيفة التداولية هي المحددة لبنية الملفوظ" (199). ودعاه ذلك إلى تخصيص قسم من بحثه لدراسة "البنية والوظيفة" (199 - 217) والنظر في تصور القدامى للعلاقة بينهما لأنها تمثل القطب الذي دارت حوله دراستهم للمعنى. وهو ما تجلّى في دراستهم للخبر الذي نظروا إليه من جهة وظيفيّة تواصليّة أساسها أن الفعل التواصلي الناجح هو الذي يحقق أقصى درجة ممكنة من الشّفافية ويضمن مبدأ الإفادة (200 - 201).

هذه أهم صور حضور التداولية في دراسة المتوكّل التّي عليها بنى أن النظريّة العربيّة نظرية مؤسّسة تداوليا. وهو الاستنتاج الذي عاد إليه في الجزء الثاني من عمله ليؤكد بعد المقارنة بين الخطاب اللساني العربي والخطابات التداولية والوظيفة أن المبادئ النظرية للنّظريّة العربية ولهذه النظريات الحديثة تندرج جميعا في إطار نظريّة تداولية عامة (296).

* * *

والملاحظ ههنا أنّ مثل هذه النتائج لتكون مقنعة من الناحية المنهجيّة والنظريّة كان يجب أن تكون متأسّسة على نظريّة في القراءة مشتقّة من داخل الأساس الماوراء - نظريّ (métathéorique) للتيارات الوظيفيّة وخاصة للتداولية. نقصد أنّه كان على المتوكّل أن يقرأ النظريّة العربيّة القديمة قراءة تداوليّة. هذا أمر مهمّ والكلام فيه صعب وطويل والمقام قد لا يسمح ببيانه لذلك نكتفي بالإشارة إليه على الأقل لأنّ ما يأتي بعده متأسّس عليه.

إذا كانت اللّغة من الوجهة التداولية ممارسة (pratique) وعملا (action) موصولا بـ"قصدية" (intentionnalité) [29] بالمعنى القويّ الذّي للعبارة في فلسفة اللّغة وفي الفلسفة الظّواهراتيّة وبالمعنى الذي نشرته

(29) Herman Parret, Prolégomènes à la théorie de l'énonciation, de Husserl à la pragmatique, Peter Lang S,A, Berne, 1987, p.92-111.

الفلسفات التأويليّة، فلم لم ينظر المتوكّل إلى النظرية العربيّة بوصفها "ممارسة" وبوصفها "عملا" ؟ لِمَ لَمْ ينظر إليها في علاقتها بمقاصد أصحابها ؟ لم درس نصوص القدامى بوصفها "جملا" ولم يدرسها بصفتها "خطابات" لِمَ درس نظريّة انتهى إلى أنها مؤسسة تداوليّا معزولة عن وظائفها التداولية وأدوارها الحجاجيّة ؟ لِمَ لَمْ يدرس "الأقوال" بوصفها "أعمالا" ؟.

إذا كان التأويل الدلاليّ الكافي يقتضي عند المتوكّل ربط المعنى بالمقام وربط الملفوظ بسياقات التلّفظ [30] فَلِمَ لا يكون التأويل قائما على نفس المقتضيات عندما يتعلق الأمر بدراسة الخطابات النظرية ذات المقاصد العلميّة ؟.

لو فعل المتوكّل ذلك لكانت النتائج التّي توصّل إليها مؤسّسة تداوليّا ولو فعل ذلك لتجنّب اتّهام تصانيف القدامى بالفوضى والاعتباط (ص 141) ولفهم أن ما عده فوضى مربوط "باستراتيجيات خطابية" تعبّر عن "عبث" (= منطق) [31] خاصّ أي عن رؤية للعالم خاصّة وعن تصوّر للمعنى متصل بالمعنى الذي في نصوصهم وبسياقات إنتاجه وآفاق تقبّله ومراسم تأويله.

ذاك ما كان يجب أن تقود إليه التداولية لو كانت هي المؤسّسة لفعل القراءة الذي قام به المتوكّل.

ولكنّه لم يفعل لأنّ ذلك لم يكن ممكنا تاريخيّا ونظريّا. ولنفهم ذلك نحتاج إلى العودة قليلا إلى الوراء، إلى تمام حسان لنفهم كيف كان من حق الوصفية القائمة على توزيعيّة بلومفيلد (Bloomfield) التّفريط في "سياقيّة" مالينوفسكي (Malinowiski) وتحرير سوسور من وساطة فيرث (Firth) لكنّ ذلك لم يحدث. وإذا فهمنا الأسباب فهمنا جمع المتوكّل بين التداوليّة والسيميائيّة البنيويّة.

* * *

---

(30) أحمد المتوكل دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي. ص 93.

(31) - Raymond Polin, La création des cultures, P.U.F, 1993, p,47-142.

اللّغة عند تمام حسان ظاهرة اجتماعيّة [32] إنّها "وسيلة من وسائل الاجتماع وأداة ذات غرض محدد كما يقول مارتينه" [33]. من هنا كان المعنى عنده هو أساسا "المعنى الاجتماعي" [34] إنّه "الغرض الأسمى الذّي يسعى إليه علم الدلالة الوصفي" [35]. ومن هنا أيضا كان الارتباط بين الشكل والوظيفة هو اللغة وهو العرف وهو صلة المبنى والمعنى" [36]. ولهذه الأسباب أيضا أعجب تمام حسان بالجرجاني إعجابا شديدا - كما أعجب به المتوكّل - واعترف بفضله عليه في صياغة كثير من آرائه الخاصة" بتناول المعنى النحوي والدلالي" [37] ودراسة "المعاني الوظيفيّة" التّي أهملها النحاة وأخرجوها من دوائر اهتماماتهم. ولهذه الأسباب أيضا احتلّ المقام و"السّياق" محلاّ رفيعا من مفهوم المعنى وفي "تشقيقه إلى ثلاثة معان فرعيّة، أحدها المعنى الوظيفيّ (...) والثاني المعجميّ (...) والثالث المعنى الاجتماعي أو معنى المقام [38]. كل هذه التصورات صادرة عند تمام حسان عن "سؤال ملحّ" [39] وضع اللغة العربيّة "في امتحان قاس" [40]. أمّا السّؤال فهو كيف ترد اللّغة إلى المجتمع بعد أن ظلت "مقطوعة الصّلة به" [41] دراسة واستعمالا. وأما الامتحان فهو امتحان العربيّة حتى تكون "وسيلة حياة في المجتمع (بالنسبة إلى المتكلم) ووسيلة

---

(32) تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، دار الثقافة، الدار البيضاء 1980، ص 53 (ط. 1 مصر 1958).

(33) مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1979، ص 37 (ط.1، 1954).

(34) نفسه، الصفحة 277.

(35) نفسه، نفس الصفحة.

(36) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1973، ص 9.

(37) نفسه، ص 18.

(38) نفسه، ص 28 - 29.

(39) اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 150.

(40) نفسه، ص 191.

(41) اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 7.

كشف عنه (بالنسبة إلى الباحث)" [42] إن فشلت فيه حلّت محلها اللغات الأجنبية وضاعت الهويّة الحضاريّة.

بناء على هذا الامتحان وذاك السؤال تحدّدت "خطة الكتاب وفلسفته" [43] وقامت. ومقتضى هذه الفلسفة أن تكون "اللغة في خدمة المجتمع و(أن يكون) المنهج في خدمة اللّغة" [44].

وكما اتهم الفاسي الفهري المتوكّل بالتقصير المنهجي وعدم القدرة على تأطير خطابه داخل فضاء استدلالي واضح اتّهم المتوكل (مع الفاسي) الوصفييّن بعدم القدرة على بناء جهاز نظري قادر على وصف العربيّة وإسقاط مبادئ البنيويّة ووجهات نظرها عليها (المتوكل، 243). وليس مقصدنا ههنا بيان صحة الاتهامات المتبادلة أو بيان فسادها. ما يهمنا هنا فهم جمع المتوكل بين التداوليّة والسيميائيّة وهذا يساعدنا عليه تمام حسان و"سؤاله الملحّ" الذّي حدّد الخطّة ورسم الفلسفة التي عليها قامت الاختيارات المنهجيّة في بعدها اللغوي.

يقول لنا تمام حسان إنّ السّؤال كان تعبيرا عن قلق حضاري جماعي [45]. كان السؤال ملحا إذن فلابدّ من صياغته. وكان السؤال يعبر عن قلق فلابد أن يصاغ فصيغ على نحو قلق. ومنابت القلق كما يشرحها تمام حسان "اضطرابات عديدة تعود كلها إلى النزاع الذي في نفوسنا بين الاتجاه إلى الحضارة العالميّة الحديثة أو الاحتفاظ بطرق الحياة الإسلامية التقليدية" [46]. في اللحظات القلقة التي تكون فيها "النفس موزّعة بين الشرق والغرب" [47] تكون صياغة الإجابة أيضا قلقة مائلة. وإذا استبد

(42) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 32.
(43) اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 6.
(44) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 32.
(45) مناهج البحث، ص 4.
(46) اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 149.
(47) مناهج البحث، ص 4.

القلق وتعاظم وتفاقم تحوّل إلى قلق نظري ووضعت الأشياء في غير مواضعها وأكرهت على النزول في غير محالها التّي من حقها أن تنزل فيها وتحلّ بها.

وضع المتوكل التداوليّة جنبا إلى جنب مع سيميائيّة غريماس فأقلقهما معا. ثم أرهق بهما التّراث، إذ لا يعقل أن يكون في التراث ما فيهما معا لأن الذي في التداولية ليس في السيميائيّة البنيويّة. لكن المتوكل احتاج إلى الأولى "لخدمة المجتمع" واحتاج إلى الثانية "لتحقيق العالميّة".

وهل هناك أقدر من السيميائية على تحقيق هذه العالميّة ؟ ألم يكن من طموحاتها أن تقوم بديلا عن فلسفة العلوم وعلما للعلوم كلها [48]. ألم تحوّل منوالها السردي إلى منوال تكويني" (modèle constitutionnel) قادر على دراسة مختلف "أشكال الإنتاج الاجتماعي للمعنى" [49].

لقد نظرت سيميائيّة غريماس بعد أن أصبحت السردية (narrativité) محتضنة لكل أشكال الخطابات السردي منها وغير السردي إلى جميع العلوم بوصفها خطابات خاضعة لقوانين معرفيّة عامّة وحدّدت مطلوبها العاجل في اكتشاف هذه القوانين وحصرها بوصفها كلّيات مستقرها بنيات سيميا - سردية (Structures sémio-narratives) قابعة هناك في أعماق الخطاب في محلّ سابق منطقيّا بل وانطولوجيا لتجلياته الخطابية الظاهرة [50]. وليست هذه القوانين إلا أشكالا (formes)

---

(48) - Julia Kristeva, La mutation sémiotique, Annales, Economies sociétés civilisations, 2ème année, Novembre-Décembre 1970, N° 6, p.1497-1552.

- Recherches pour une sémanalyse, Seuil, 1969, p.22-25-128.

وقارن :

- J.C.L Gardin (et autres), la logique du plausible. Essais d'épistémologie pratique en sciences humaines, éd, la maison des sciences de l'homme, Paris, 2ème éd 1987, p.8 9 - 95.

(49) Greimas (et autres) : Introduction à l'analyse du discours en Sciences sociales, Hachettes, 1979, p.5.

(50) Jean Petitot- Corcoda : Morphogenèse du sens I, P.U.F. 1985, chap. III : Structures sémio-narratives et prégnances asémantiques, p.201-277.

وعلاقات (relations) مستقلة عن المضامين أو المواد (substances) ودالّة قبل تجلياتها الخطابيّة السطحيّة المختلفة بالجنس والزمان والمكان. ولذلك لم يكن من أهداف هذه السيميائيّة دراسة المحتويات والمضامين وتقويمها وإنّما دراسة الأشكال الخطابية وتصنيفها تصنيفا يساعد على بناء منوال نظري عام يمثّل الأشكال العالية التي يخضع لها إنتاج المعنى. وقد سعى غريماس إلى توسيع المنوال السردي ونقله إلى مجال العلوم الاجتماعية لتتحول السيميائيّة إلى منوال ابستيمولوجي عليه بنى المتوكل قراءته لنظرية المعنى عند العرب.

والحقّ أنّ دراسة المتوكّل لا تساعد القارئ على فهم الصّلات المتينة العميقة المحكمة البناء بين الوجه اللساني السيميائي لمنوال غريماس ووجوهه الابستيميّة التي في إطارها قامت قراءة المتوكّل للخطاب اللساني العربي القديم. ولقد بان لنا أن فهم مختلف صور حضور غريماس في دراسة المتوكل متعذر بل مستحيل دون فهم تلك الصلات. ولذلك عدنا إلى أهمّ مؤلفات غريماس [51] وبحثنا عن دراسات تساعدنا على فهم "فلسفته" ومختلف مرجعياتها البنيويّة هي عمدتنا في ما سنقوله لاحقا راجين أن نعود إلى المسألة في عمل لاحق.

يكفي أن نشير ههنا إلى أن سيمائية غريماس ترفض النّظر إلى اللّغة من جهة كونها أداة تواصل [52] وأنّ غريماس وأصحابه يعتبرون أن هذه الفرضية الوظيفية فرضيّة قائمة على اختزال يحول دون فهم الكلام الإنسانيّ. ولذلك حرص غريماس على بيان اختلاف دلالات مفاهيم كثيرة عن دلالاتها التي لها في المدارس الوظيفيّة أو التداوليّة وعلى رأسها مفهوم

(51) - Greimas : -Sémantique structurale- recherche de méthode- Larousse, Paris 1966.
- Du sens , seuil, Paris, 1970.
- Sémiotique et sciences sociales, Seuil, Paris 1976.
- Greimas (et autres) Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales, op.cit.
- Greimas (et, J. Courtés), Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage. T.I., Hachette 1979.

(52) Greimas et Courtés, Dictionnaire : communication (45 - 48), langage (203 - 204). J. Courtés, analyse sémiotique du discours, Hachette, 1991, p.11-12.

التداوليّة ذاته [53] ومفهوم المعنى [54] والنص [55] والخطاب [56]. وهي تجري عنده جميعا لتؤكد على البعد الشكلي في سيميائيّته وعلى البعد البنيوي في فهمه للمعرفة العلميّة ولتطوّرها. وهذا البعد هو الذي تبناه المتوكل ودافع عنه منذ بداية دراسته لكننا لا نفهم منابته البنيويّة إلاّ في آخرها وبالتحديد في القسم الذّي خصصه لبيان القواعد المنهجية التي يجب أن تتأسس عليها عمليّة إعادة القراءة.

ونقطة الارتكاز في تصوّر المتوكل ومن ورائه غريماس للمعرفة العلمية أنّها معرفة كونيّة ليس للتاريخ دور في تطوّرها وتحوّلها. إنّ الخطاب العلميّ (والخطاب اللساني والسيميائي جزء منه) خطاب كوني لأن مختلف الخطابات لا تمثّل إلا شذرات خطاب علمي واحد جامع. إنّها مجرد إنجازات (performances) ترتدّ إلى نفس الكفاءة الخطابية (compétence discursive) التي حازتها الذّات العارفة منتجة الخطاب العلمي وهي عند غريماس ذات متموقعة على هامش الزمن (المتوكل، 18) [57]. ولا معنى في تصوّر غريماس لتطوّر المعرفة العلمية للمآزق ولمفهوم القطيعة الابستمولوجية لأنّ ذلك ليس عنده في نهاية التحليل إلاّ "مغامرة فاشلة" محلّها الإنجاز ولا صلة لها بمستوى "الكفاءة العلمية" (أو المعرفية) لأنّ هذه الكفاءة كفاءة مطلقة ثابتة متعالية على التاريخ [58].

* * *

في ظل هذه التصورات قام مشروع المتوكّل التأليفيّ فردّ مختلف الخطابات القديمة حول المعنى إلى خطاب واحد جامع يعبّر عن نفس المبادئ النظرية الثابتة. وفي ظلها أيضا تطابقت آراء غريماس مع أقوال

(53) Greimas dictionnaire : pragmatique (288) : Herman Parret, les passions, essai de la mise en discours de la subjectivité. Pierre Mardaga, éditeur, liège, Bruxelles, p.62-65-91-93.

(54) Greimas, dictionnaire, 348, Jean-Petitot Corcoda, op.cit, p.14,211,273.

(55) Greimas, Dictionnaire, p.389-390.

(56) Greimas, Dictionnaire, p.102-105.

(57) Greimas, Sémiotique et Sciences sociales, p.27-31 , Greimas (et autres) : Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales, op.cit, p.59-60.

(58) Greimas, Sémiotique et Sciences Sociales, op.cit, p.26-31.

هذا هو السؤال الذي انطلقنا منه في هذا البحث وسعينا إلى الإجابة عنه فقادنا ذلك إلى العودة إلى تمام حسان لنقرأه ونقرأ به الفاسي الفهري ثم نقرأ بهما معا المتوكّل. ويبدو لنا أن تفسير ذلك ماثل في ذلك "السؤال الملحّ" الذّي صاغه تمام حسان منذ عقود فأوقعته صياغته له في "مآزق وتناقضات" [80] عديدة في قراءته للتراث النحوي عامة وفي تصوّره لمفهوم المعنى خاصّة [81] كان من أخطر مظاهرها "تجريبيّة" [82] مركبة أدت إلى "قلة التنظير للممارسة العلميّة وعدم وعي الباحث بالمسلّمات التّي ينطلق منها وعدم تفكيره فيما يقتضيه التسليم بها من مستلزمات ونتائج فرعية" [83].

ولعلّ ذلك "السّؤال الملحّ" الذي جعل تمام حسان يفكّر في ردّ اللّغة إلى المجتمع لتقوم بوظيفتها هو نفس السّؤال الذي جعل المتوكّل يبحث عن نظرية مؤسّسة تداوليّا في التراث العربي.

ورغم وحدة السّؤال فإنّ اتهام المتوكّل بالقصور النظريّ والنقص في الأدوات المنهجيّة (الفاسي الفهري) قد يكون اتهاما مردودا. ورغم وحدة السّؤال أيضا فإنّه قد يصعب جدّا وسم دراسة المتوكل "بالتجريبيّة" بالمعنى الذّي للعبارة عند عزالدين المجدوب.

لقد سعى المتوكل إلى تأسيس خطابه تأسيسا ابستمولوجيا إلاّ أن البحث عن أقوم المسالك للدخول إلى التاريخ الكوني هو الذي ضيّع عليه "المراقبة الابتستيمولوجيّة" فتداخلت المرجعيّات ولم تكن قراءة التراث تأويلا له وإنّما استعمالا وتوظيفا [84].

---

(80) د. عزالدين مجدوب، المنوال النحوي، قراءة لسانية جديدة، كلية الآداب، سوسة -دار محمد علي للحامي للنشر والتوزيع، ط. 1، 1998، ص 47.

(81) د. صلاح الدين الشريف، النظام اللغوي بين الشكل والمعنى من خلال كتاب تمام حسان، حوليات الجامعة التونسية عدد 17، 1979، ص 193 - 229.

(82) د. عزالدين المجدوب نفسه، ص 48.

(83) د. عزالدين المجدوب ، نفسه، ص 12.

(84) Umberto Eco. Les limites de l'interprétation, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Grasset- Paris, 1992, 1.5 interprétation et utilisation des textes, p.39-40.

أساسية (structure élémentaire de signification) مادام لا وجود من زاوية بنيوية لمعنم (sème) إلاّ بوصفه طرفا في علاقة مع ثان يضمن له وظيفته "الخلافية" (fonction différentielle) [59]. هذه هي الفرضية البنيوية الأساسية في سميائية غريماس التي تجعل كل خطاب خطابا متأسسا على بنية ثنائية [60]. وهذا هو المحضن الابستيمولوجي لاستواء المقارنة عند المتوكل نقطة ارتكاز كبرى عليها بنى كل أطروحته فجاءت بنيتها الخارجية ذاتها محاكية بجزءيها الكبيرين لمفهوم البنية عند غريماس : "عرض" للنظريّة و"وصف" لها ("description "présentation,") ثم "إعادة قراءة" لها (relecture) يجمع بينهما قسم كبير خُصّص لتقديم قواعد منهجية في إعادة القراءة هو في الأطروحة تابع للجزء الثاني ولكنّه إذ يقوم بدور العلاقة الرابطة فائض عليه حاضر في جميع أقسامها. لا معنى للوصف ولا قيمة له إلاّ إذا كان مقصده الأقصى المقارنة التّي اعتبرها المتوكّل ضرورة ابستيمولوجية [61] دون أن يشرح لنا مآتي هذه الضرورة.

ولكنّ المقارنة أيضا ضرورة حضاريّة. وهذا أيضا ما لا يقوله المتوكّل لكن يكشف عنه أسلوبه ويدل عليه ما وراء الخطاب (métadiscours) بمعناه ووظيفته عند غريماس ومدرسته. إنّ مسوغات المقارنة هي وحدة الخطاب العلمي ووحدة العقل البشري وحدة لا يغيرها التاريخ ولا يبدلها الزمان وإنّ الخطابين القديم والحديث أخوان. وهذه الأخوة تبرّرها البنيويّة وتقدم لها سيميائيّة غريماس مسوّغاتها النظريّة. وإن ظهر في سطح الخطاب وتجلياته علامات "فشل" أو "خيبة" فذاك مجرّد "مغامرة فاشلة" (بالمعنى السردي) محلّها "الإنجاز" لأنّ قدر البنيات الخطابية الظاهرة

---

(59) Jean Petitot-Corcoda, morphogenèse du sens I, op.cit, p, 214-216, Anne Hénault : Narratologie, sémiotique générale (2) P.U.F., 1983, p.13,23,27.

(60) Robert Tremblay : Analyse critique de quelques modèles sémiotiques de l'idéologie (première partie), In : philosophiques, revue de la société de philosophie du Québec. Vol. X Vol.XVII, n° 1.1990, p.95.99 (art, page, 71-112).

(61) Greimas : Introduction à l'analyse du discours en Sciences Humaines, op.cit, p.5 1-52..., dictionnaire : comparatisme (49-50), comparative ou comparée (linguistique) (50).

التعدد والاختلاف أما هناك في أعماق الخطاب فالبنية واحدة مطلقة الثّبات.

ومن هذه المنطلقات أيضا في وجوهها النظريّة أرجع المتوكّل كلّ الخطابات العربيّة القديمة التّي اهتمّت بدارسة المعنى إلى خطاب واحد واعتبرها مجرّد مكوّنات لنفس النظريّة فأسقط البلاغة على النحو وعلى أصول الفقه وعلم التفسير بل أسقط السكاكي والجرجاني (خاصة) على سيبويه وأصحابه.

ومن هذه المنطلقات أيضا ترجم المتوكّل المفاهيم القديمة إلى لغة واصفة حديثة فأفرغها من حملها الاصطلاحي وحجب عنا مخزونها النظري وطاقاتها الإشكالية. لقد جرّها إلى نظام مفهومي سيميائيّ بعد أن نزعها عن نظامها الخاص بحجّة إعادة تنظيمها ورصد العلاقات العميقة التّي توحّدها وتجعل منها "نظريّة منسجمة" (المتوكل، ص 97). وإعادة تنظيمها يعني "ترجمتها" و"نقلها" إلى ما وراء - لغة (métalangue) سيميائيّة بناء على أنّ الجهازين المنهجيّين عند العرب وعند غريماس قائمان على نفس التمفصلات الأساسيّة إذ هما جهازان - رغم اختلاف المحتوى - متطابقان (المتوكل، ص 275).

* * *

إنّ تصوّر العرب القدامى للنصّ وللخطاب قريب من تصوّر غريماس بل هو نفس التصوّر (المتوكل، ص 118 - 119). بل لا يتردد المتوكّل في الذهاب إلى أن "مشروع المفكرين العرب القدامى هو دراسة الانسجام التوزيعي (cohérence syntagmatique) (المتوكل، ص 218). هذا الانسجام التوزيعي هو عينه مفهوم "النظم" عند الجرجاني وهو مفهوم أساسي يتحكّم في كل التحاليل العربية القديمة المجراة في مجال تحليل الخطاب. وذلك ما يشهد عليه عند المتوكل مفاهيم أخرى مثل "البناء" و"التعليق" و"المناسبة" التي تدلّ جميعا على معنى الانسجام.

ولن تقف الترجمة والمقارنة عند المتوكّل في هذا المستوى. لقد وجد لكل مفاهيم غريماس ما يقابلها في التراث في مستوى اللغة الواصفة وفي مستوى اللغة المنهجيّة وفي مستوى المفاهيم النظريّة.

وإن لم يكن من مقاصدنا الأولى مناقشة محتوى النتائج التّي وصل إليها المتوكّل وإنما البحث في ما ترتّب على جمعه بين مرجعيّات نظريّة مختلفة والسعي إلى محاولة تفسير ذلك فإنّا مضطرون هنا إلى الوقوف عند مثال نبيّن به ما نتج عن هوس المقارنة من أحكام ومواقف تحتاج إلى المراجعة والنقاش.

نقصد بذلك حديث المتوكّل عن منزلة "الذّات" (Le sujet) في سيميائيّة غريماس وفي النظريّة اللغوية العربية القديمة. المثال مهمّ لأنّه يبيّن أن المتوكّل لم يبن المقارنة على فحص دقيق لمفهوم المعنى عند العرب وعند غريماس. وهو مهمّ لأنه لم يبنها على تمييز واضح صريح لاختلاف منزلة "الذات" في الاتجاه البنيوي وفي الاتجاهات التداولية. وهو مهم ثالثا لأنه يكشف عن نتائج القراءة التي تفصل بين النصوص وسياقاتها التاريخية والنظرية الخاصة.

بناء على مركزية مفهوم التواصل الذي عدّه المتوكل أساس الاتجاه التداوليّ في النظريّة العربيّة القديمة واعتمادا على نصّ من نصوص الجرجاني ينتهي الكاتب إلى أنّ العرب القدامى انتبهوا إلى أهميّة دور المتكلّم في فعل التلفّظ ونبهّوا إلى أن هذا الدور يتجاوز اعتبار المتكلّم مجرّد وسيط يقع المرور به ومن خلاله من أوضاع اللّغة إلى الاستعمال ومن النظام إلى الإجراء إلى كونه "منتجا للخطاب" (المتوكّل، ص 84) "خالقا" له (المتوكّل، نفسه) يتصرّف في مختلف الامكانات التي يوفّرها له النظام فيحوّله إلى "شكل" بعد أن كان "مادّة". وقد سعى المتوكّل إلى الاستدلال على هذا الرّأي بالمقارنة بين ما جاء عند الجرجاني وما جاء عند يلمسليف (Hjelmslev) ليجد أن الجرجاني أطرف وأعجب من يلمسليف نفسه (المتوكّل، 84). فإذا كانت المادة عند يلمسليف هي العالم

الواقعي وكان المصور نظامُ اللّغة فإن موضوع "التصوير" عند الجرجاني هو نظام اللّغة والمصوّر هو المتكلّم "منتج الخطاب". وهذه نتيجة يقارنها ليزيدها تفصيلا وبيانا بما ورد عند غريماس ليقرّر أنّه متفق اتفاقا تامّا مع أقوال العرب (المتوكّل، 85 - 86).

الجرجاني عند المتوكّل "توليديّ" والجرجاني عند المتوكّل "تداوليّ" والجرجاني أيضا "سيميائيّ".

من أي باب من الأبواب نظرنا إلى المسألة وجدنا الأمور مختلفة جدّا. وإن أغرت النّصوص بالمقارنة فإن ربطها بسياقاتها النظرية اللغوية وغير اللغوية وتأويلها في صلتها بأسئلتها الذاتية قد يغير أشياء عديدة لا تنقص البتة من طرافة الجرجاني وقوته.

من منطلقات سيميائية بنيوية (يلمسليف) حدّد غريماس "الذّات" بوصفها "وحدة تركيبية من طبيعية شكلية محضة" [62]. إنّها مقولة مجرّدة معناها هو وظيفتها بالمعنى النحوي (Tesnière) والمنطقي (Reichenbach) [63] وبالمعنى السرديّ (Propp) [64] ولذلك لا يمكن حدها من جهة بسيكولوجيّة ولا من جهة اجتماعيّة وإنما من زاوية تركيبيّة شكليّة. إنّها "ذات نحويّة [65]". وإن لم ينكر السيميائيون أنّ للذّات وجوها نفسية فقد ظلت هذه الوجوه عندهم وجوها ثانوية كما تؤكد (A. Henault) [66] محلّها المستوى الخطابي الظاهر الذي لا يمثل عند غريماس موضوع السيميائية لأنّ مقصدها ومطلوبها كما رأينا الأشكال السيميا - سردية (Formes sémio-narratives) [67] وهي "أشكال محضة" [68] "فارغة من المعنى" [69].

---

(62) A. J Greimas, Dictionnaire Actant, P.3.

(63) Ibid, Sujet, p.370.

(64) Anne Hénault, Narratologie, Op.cit, P.85.

(65) Greimas, Dictionnaire, p.370.

(66) Anne Henault, op.cit, p.85-86.

(67) Jean Petitot, op.cit, p.21.

(68) Anne Henault, op. cit, p.205.

(69) anne Henault, op.Cit, p.207.

وإذا كان المنعرج اللساني (linguistic-turn) قد دفع غريماس إلى مراجعة مفاهيم كثيرة وإعادة صياغتها صياغة جديدة لتجاوز "الاختناق" [70] الذي تورّطت فيه البنيوية فقد ظل وفيّا للفرضيات المنهجيّة البنيويّة الكبرى ولمسلماتها الابستيمولوجيّة الأساسيّة ففي إطار حلّ إشكال العلاقة بين "النّظام" (Système) و"الإجراء" (procès) " [71] والبحث عن "لحظة توسّط" تضمن المرور من هذا الطرف إلى ذاك ذهابا وإيابا بوصفهما شكلين سيميائيين ينتهي غريماس إلى أن لحظة المرور هذه - وههنا موطن الاشكال في مقارنته بالجرجاني - لا صلة لها بذات انطولوجية متعالية. إنّ "الذّات" منتجة الخطاب ليست عند غريماس من الناحية السيميائيّة إلاّ لحظة متصوّرة موهومة [72] يبنيها اللّساني داخل إطاره النظريّ لفهم آليات تحوّل الشّكل من مستوى محور الاختيار (أو الاستبدال) إلى محور التوزيع [73]. الذّات في هذا التصور السيميائيّ البنيوي لا تنتج الخطاب بقدر ما هي من إنتاجه [74]. ذاك ما دفع غريماس إلى الإشارة إلى ما في عبارة الذّات المنتجة للخطاب من حمل استعاري لا يمكن أن يكون إلا من نوع الاستعارات القبيحة المردودة [75].

بأيّة صورة من الصور وبأي معنى من المعاني ذهب الجرجاني إلى أن المتكلم خالق لخطابه ؟ هل يمكن أن يذهب أشعري مثله فيرتكب القول بأن المتكلم خالق لخطابه وهو الذي ليس له من أفعاله إلا مجرد الكسب يقول وليس هو القائل كما يرمي وما رمى. إن خلق المتكلم لخطابه يصبح قولا موغلا في المجاز واستعارة من الاستعارات الغريبة البعيدة المرذولة.

---

(70) - Catherine KerbratOrecc hioni, L'énonciation, de la subjectivité dans le langage, Armand Colin, 1980, p.6.

(71) - Greimas, Sémiotique Sciences sociales, p.10 - 13.

(72) - Greimas, op.cit, p.10.

(73) - Greimas, op.cit, p.11.

(74) - Greimas, op.cit, p.12.

(75) Greimas, op.cit, p.11.

ولنتصوّر أنّ الجرجاني، على سبيل الافتراض ذهب إلى هذا. فعن أي متكلّم تحدث ؟ وداخل أي أفق إشكالي صاغ موقفه. ماذا لو قال قائل للمتوكل إن المتكلّم عند الجرجاني هو الله وإنّ الكلام الالهي عند الأشاعرة ليس من جنس الكلام الذي في الشاهد ؟ ماذا لو قال قائل للمتوكّل إنّ الكلام عند الجرجاني قديم قدم الله وصفة من صفات ذاته كالعلم والإرادة لا صفة من صفات أفعاله ؟

هل يمكن أن يكون المتكلّم عند الجرجاني منتجا لخطابه بالمعنى القوي للعبارة عند التداوليين - وهذا ما يقتضي التشريع من وجه آخر لكفاءة ما على "ركوب الهوى" [76] فضلا عن أن يكون منتجا له بالمعنى التركيبي عند غريماس و"المعنى" عند هذا ليس "المعنى" عند الجرجاني.

ولا فرج للمتوكّل لو انتهض فردّ : إنّ المتكلم عند الجرجاني هو الشاعر المبدع الذي يقتضي منه فعل الإنشاء إخراج الكلام على غير مخرج العادة حتى يكون له فضل ومزية وهذا ما يقتضي منه أن يكون منتجا للخطاب على الحقيقة لا على المجاز.

إذا صحّ هذا سألناه : لم لا يكون هذا التأويل هو حاصل معنى نصوص الجرجاني ودلالاتها المنطوقة الظاهرة في بنية اللفظ وهي ليست

---

(76) "ركوب الهوى" عبارة نترجم بها ما يسميه هـ.باري (Herman Parret) بـ (La compétence passionnelle) . أنظر :

Les passions, essai sur la mise en discours de la subjectivité, Bruxelles, 1986. p. 41, 62, 151.

وقارن :

- Robert Misrahi, la problématique du sujet aujourd'hui, encre marine 1994. préface : Philosophie de la joie et problématique du sujet, p.11-29. 4. condition de possibilité d'une philosophie de la joie, p.17-19.
- Paul Ricoeur, le conflit des interprétations, Paris, seuil 1969, la question du sujet : le défi de la sémiologie (233-262).
- Paul Henry, le mauvais outil, langage, sujet et discours, éd. Klincksieck, Paris 1977, II sujet langage et savoir, autour de la linguistique, p.87-168.
- Bernard Ibal, la querelle du sujet entre les linguistique phénoménologique et structurale,. In : analyses et réflexions sur le langage I, ouvrage collectif, éd. Marketing- Ellipses, Paris, p.86-103-115.
- Louis Dumont, Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, éd. Seuil, 1983, I. Sur l'idéologie moderne (33-190), Genèse , I. De l'individu- hors-du monde à l'individu- dans- le monde (35-81).

- على نهج القراءة الوظيفيّة والتداوليّة - دلالاتها المرادة المقصودة أي دلالاتها السياقية ووظائفها التداوليّة.

وإذا دفعنا السؤال إلى أقصى مناطقه النظريّة الممكنة سألنا المتوكل وتساءلنا معه أين نجد "النظريّة" ؟. هل في معنى النصوص بوصفها نصوصا مقطوعة عن سياقاتها اللغويّة وغير اللغوية أم بوصفها خطابات متأسّسة على استراتيجيات مختلفة ؟ المسألة والقضيّة معضلة كما يقول القدامى.

* * *

لم يكن مقصدنا من هذا البحث مناقشة المتوكّل في محتوى النتائج التّي وصل إليها في قراءته للتراث اللغوي ولذلك فإن الغرض من طرح هذه الأسئلة هو بيان المنطلقات النظرية والمنهجيّة التي عليها بنى إعادة قراءته لنظريّة المعنى عند العرب ورصد ما آل إليه جمعه بين مرجعية وظيفية تداولية وأخرى سيميائيّة بنيويّة جمعا أقلق به المرجعيتيّن معا وأرهق بهما مجتمعين الخطاب اللّغوي العربي القديم وضاعت الحدود بين لحظة "الوصف" ولحظة "إعادة القراءة" رغم حرص المتوكّل نظريا على ضرورة الفصل بينهما (المتوكّل، ص 248). ولم تستطع سيميائية غريماس أن تساعده في حلّ المسألة في بعدها التأويليّ الخالص لأنّها سيميائيّة "توليدية" لم يكن من مقاصدها تقديم نظرية في التأويل (77) ولأنّها أيضا سيميائيّة عقلانيّة شكلانية تخشى السجال المتافيزيقي (78) وتكتفي بصناعة مفاهيم مستقرّها مفاهيم بسيطة محدودة العدد غير قابلة للتعريف (Insdéfinissables) على رأسها مفهوم "الوصف" ومفهوم "البناء" بل مفهوم المعنى ذاته (79).

لماذا هذا الجمع بين مرجعيّتين نظريتين في دراسة المتوكّل ؟ ما هي أسبابه ؟ ، ما هي مقاصده ؟.

(77) François Rastier, Sémantique interprétative,P.U.F. Paris, 1987, p.216-218.

(78) Greimas, Dictionnaire : description (92-93), Construction (65), immanence (181-1882).

(79) Jean Petitot - Corcoda, op.cit, Les indéfinissables comme universaux, p.271-273.

هذا هو السؤال الذي انطلقنا منه في هذا البحث وسعينا إلى الإجابة عنه فقادنا ذلك إلى العودة إلى تمام حسان لنقرأه ونقرأ به الفاسي الفهري ثم نقرأ بهما معا المتوكّل. ويبدو لنا أن تفسير ذلك ماثل في ذلك "السؤال الملحّ" الذّي صاغه تمام حسان منذ عقود فأوقعته صياغته له في "مآزق وتناقضات" [80] عديدة في قراءته للتراث النحوي عامة وفي تصوّره لمفهوم المعنى خاصّة [81] كان من أخطر مظاهرها "تجريبيّة" [82] مركبة أدت إلى "قلة التنظير للممارسة العلميّة وعدم وعي الباحث بالمسلّمات التّي ينطلق منها وعدم تفكيره فيما يقتضيه التسليم بها من مستلزمات ونتائج فرعية" [83].

ولعلّ ذلك "السّؤال الملحّ" الذي جعل تمام حسان يفكّر في ردّ اللّغة إلى المجتمع لتقوم بوظيفتها هو نفس السّؤال الذي جعل المتوكّل يبحث عن نظرية مؤسّسة تداوليّا في التراث العربي.

ورغم وحدة السّؤال فإنّ اتهام المتوكّل بالقصور النظريّ والنقص في الأدوات المنهجيّة (الفاسي الفهري) قد يكون اتهاما مردودا. ورغم وحدة السّؤال أيضا فإنّه قد يصعب جدّا وسم دراسة المتوكل "بالتجريبيّة" بالمعنى الذّي للعبارة عند عزالدين المجدوب.

لقد سعى المتوكل إلى تأسيس خطابه تأسيسا ابستمولوجيا إلاّ أن البحث عن أقوم المسالك للدخول إلى التاريخ الكوني هو الذي ضيَّعَ عليه "المراقبة الابتستيمولوجيّة" فتداخلت المرجعيّات ولم تكن قراءة التراث تأويلا له وإنّما استعمالا وتوظيفا [84].

---

(80) د. عزالدين مجدوب، المنوال النحوي، قراءة لسانية جديدة، كلية الآداب، سوسة -دار محمد علي للحامي للنشر والتوزيع، ط. 1، 1998، ص 47.

(81) د. صلاح الدين الشريف، النظام اللغوي بين الشكل والمعنى من خلال كتاب تمام حسان، حوليات الجامعة التونسية عدد 17، 1979، ص 193 - 229.

(82) د. عزالدين المجدوب نفسه، ص 48.

(83) د. عزالدين المجدوب ، نفسه، ص 12.

(84) Umberto Eco. Les limites de l'interprétation, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Grasset- Paris, 1992, 1.5 interprétation et utilisation des textes, p.39-40.

ما هي الحدود النظريّة والعمليّة بين "التأويل" و"الاستعمال" ؟ وما هي المسافات الضرورية الفاصلة بين المعنى كما هو حاضر في النص المقروء والمعنى الذّي تسعى القراءة إلى وصفه وبنائه ؟ ما هي المسافات الفاصلة والواصلة بين معنى النص والمعنى الغالب على قلب القارئ السابق إلى فهمه ووهمه ؟ إلى أي حد يجوز الحديث عن فكر نظري خالص لا يداخله اليومي ولا تدنّس "صفاءه" مقتضيات "الممارسة" وأسئلة "العمل" ؟

على كلّ هذه الأسئلة وعلى غيرها سعت الاتجاهات التأويلية إلى الإجابة. وكان في إجاباتها مكاسب منهجيّة ونظرية عديدة إلا أنّها لم تخل من مضايق ومآزق (ضرورية) قويّة قوة دراسة المتوكّل وقوة الأسئلة التّي تثيرها.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2004/49 ص ص 295 - 317

محنة الهجاء والهجّائين في الأدب الأندلسيّ

بقلم : بسّام البرقاوي

المقدّمة :

يعود منشأ اهتمامنا بهذا الموضوع إلى ما كنّا لاحظناه في عمل سابق[1] من مظاهر عديدة أكّدت لنا، في غير شكّ، أنّ فنّ الهجاء في الحضارة الأندلسيّة قد لحقه غبن كبير وغمره نسيان غير قليل. فنحن عندما تتّبعنا حضور هذا الغرض في عدد من مؤلّفات لسان الدّين بن الخطيب (713 - 776 هـ/1313 - 1375م) بان لنا أنّ أدباء الأندلس قد أهملوا شعر الهجاء، أوهم بصورة أدقّ، التفتوا إليه ولم ينشغلوا به. وكاد الظنّ يذهب بنا إلى أنّ الصّورة التي رسمت للهجاء في تلك المؤلّفات إنّما هي صورة تعكس اختيارا ذاتيّا وموقفا فرديّا أكثر ممّا تنقل واقعا حقيقيّا.

غير أنّ تقليب النّظر في عدد غير قليل من المظانّ الأندلسيّة جعلنا ننتهي إلى حقيقة مدارها على أنّ هذا الفنّ قد عرف "محنة" حقيقية إذ نشأ ونما وتطوّر محاصرا بأغلال شديدة ومقامع كثيرة. لذلك رأينا أن

---

(1) كنّا قد أنجزنا بإشراف الأستاذ الطّيب العشّاش في نطاق شهادة الدّراسات المعمّقة بحثا بعنوان" ابن الخطيب ناقدا ومؤرخا للأدب الأندلسيّ : "الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثّامنة " نموذجا" (بحث مرقون بكلية الآداب منوبة).

نعود بالمسألة إلى جذورها عسانا ننفذ إلى الأسباب التي جعلت الأندلسيّين لا يهتمّون بالهجاء إلاّ قليلا.

وقدّرنا أنّ الإلمام بدقائق هذه المسألة وخفاياها لن يتحقّق في الصّورة التي ترضي فضول الباحث ما لم نجعل محاورنا البارزة ثلاثة : أوّلها يسائل التّاريخ عمّا تعرّض إليه شعراء الهجاء من ألوان الاضطهاد، وثانيها يستنطق الدّواوين الشّعرية بحثا عن منزلة الهجاء من أغراض الشّعر التي نظم فيها الأندلسيّون، وثالثها يستقرئ كتب التّراجم الأدبيّة تقصيّا لمواقف أصحابها من هذا الفنّ.

I - تجليّات المحنة :

1 - *قامت قيامته وأمر بقتله*[2] :

قد لا يخفى عن النّاظر في تاريخ الأدب العربيّ ما لحق الكثير من شعراء الهجاء من ضروب الأذى وألوان المحن، فقبل مجيء الإسلام، وخاصّة بعده، نكّلت السّلطة السّياسيّة بالهجّائين وقذفت بهم في غياهب السّجون والأقبية وأهدرت دماءهم. ولعلّ في إهدار الرّسول لدماء الشّعراء الذين عارضوا دعوته ومسّوه بالهجاء من جهة[3] ولعلّ فيما لقيه بعض كبار الشّعراء أمثال بشّار (95 - 167 هـ/ 784 - 714 م) من بعض الخلفاء والوزراء[4] ما يكفي للبرهنة على أنّ رحلة الهجاء في

---

(2) روي صاحب النّفح، في ترجمته لأبي بكر احمد الانصاري المعروف بالأبيض ما نصّه "وكان شاعرا وشّاحا وطاح دمه على يد الزبير أمير قرطبة لما هجاه بمثل قوله [الكامل]

عَكَــفَ الزّبَيْــرُ عَلَى الضَلاَلَــةِ جَاهِـدًا وَوَزِيرُهُ المَشْهُورُ كَلْبُ النّـارِ

(...) ولما بلغ الزّبير عنه ذلك وغيره أمر بإحضاره، فقرعه، وقال ما دعاك إلى هذا ؟ فقال : إنّي لم أر أحقّ بالهجو منك، ولو علمت ما أنت عليه من المخازي لهجوت نفسك إنصافا. ولم تكلها إلى أحد فلمّا سمع الزّبير ذلك قامت قيامته و أمر بقتله.

المقري، نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، بيروت : دارالكتاب العربي، 36/V - 37.

(3) سامي مكّي العاني، الإسلام والشّعر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1983 ، ص ص 72 - 80.

(4) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، تحقيق أحمد محمّد شاكر، دار المعارف، دت، ج 760/II.

المشرق قديما إنّما كانت رحلة ممضّة عاتية لما تعاورها أحيانا كثيرة من لفح السّياط ولما تناوبها من صليل السيّوف.

ويظهر لمن تتبّع تراجم بعض الشّعراء في الأندلس أنّ الهجّاء لم يكن بمنأى عن عذاب السّلطة ولا بمنجاة من مقصلتها، وربّما لا نبالغ في هذا السيّاق إذا ذهبنا إلى أنّ محنة الهجّاء في الأندلس قد كانت أثقل وطأة وأشدّ مرارة من محنته في المشرق، لأنّه لئن وجدنا بعض الأمراء الأمويّين والعبّاسيّين قد شجّعوا، أحيانا، فنّ الهجاء ومنحوا أصحابه العطايا وأغدقوا عليهم الهدايا وأغروهم بالتّهاجي [5]، فإنّنا ألفينا حكّام الأندلس وفقهاءها وأثرياءها معرضين عن الهجاء عموما رافضين الهجاء السّياسيّ خصوصا. وإذا ما نحن تقصّينا مظاهر من المعاناة التي عرفها الشّعراء الهجّاءون في هذه الحضارة بان لنا أنّ بطش السّلطة قد ظهر في مختلف المراحل التي عرفها الأدب الأندلسيّ - وإن كان الاضطهاد قد برز أكثر ما برز في عصر الطّوائف - وبان لنا تعدّد الأطراف التي ساهمت في تطويق مسالك الهجاء. ولعلّ فيما سنسوق من شواهد ما يقدّم صورة شاملة عن محنة الهجّاء في الحضارة الأندلسيّة. "فمن الشّعراء الذين اشتهروا بالهجاء مؤمن ابن سعيد (ت 267 هـ/ 880 م)، وقد رماه طول لسانه في السّجن حتّى مات فيه" [6]. وروي عن عبد الله القلفاط القرطبي (ت 302هـ/914م) أنّه هجا إبراهيم بن حجّاج

(5) الاصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق يوسف البقاعي، فريد السّليم، بيروت مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2000/1، ج III/64.

(6) محمّد رضوان الدّاية، في الأدب الأندلسيّ، دمشق، دار الفكر ط2000/1، ص 72.

ملك إشبيلية (ت سنة 288هـ/900 م) فتوعّده بالقتل إن لم يكف عن هجائه [7]. وتعرّض عبد الرّحمان الإلبيري (ت ؟) [8] إلى الضّرب الموجع وطيف به على الأسواق عندما هجا قاضي غرناطة أبا الحسن بن توبة (ت بعد 450 هـ/1058م) ومن نصره من الفقهاء [9]. ولعلّ الطّريف في هذا العقاب تحوّله إلى نصّ هجائيّ نظمه أبو إسحاق الألبيري الزّاهد (نحو335 هـ - نحو 460 هـ/947 - 1067م) وكان يومئذ كاتبا للقاضي المذكور، ونذكر ممّا جاء فيه [البسيط] :

السَّوْطُ أبْلَغُ مِنْ قَالٍ وَمِنْ قِيْلِ وَمِنْ نُبَاحِ سَفِيهِ بِالأَبَاطِيلِ
(...) فَقُلْ لَهُ إنْ جَرَى هَجْوٌ بِخَاطِرِهِ اذْكُرِ قِيَامَكَ مَحْلُولَ السَّرَاوِيلَ
وَاذْكُرْ طَوَافَكَ فِي الأَسْوَاقِ مُفْتَضِحًا مُجَرَّدًا خَاشِعًا فِي ذُلِّ مَعْزُولِ ! [10]

وقد عاش خلف بن فرج الألبيري المعروف بالسّميسر (ت 480 هـ /1087 م)، وهو من مشاهير الهجّائين، لزمن غير قصير شريدا مطاردا إذ لاحقه المعتصم بن صمادح (429 - 484 هـ / 1038 - 1091 م)

(7) جاء في ترجمة أبي عبد الله محمّد بن يحي بن زكريا القلفاط القرطبي ما نصّه "فانصرف إلى قرطبة وابتدأ بهجاء ابن حجّاج، فقال شعره الذي فيه [الكامل]
أَبْغِي نَوَالَ الاكْرَمِينَ مَعًا وَلاَ أبْغِي نَوَالَ البُومَةِ البَكْمَاءِ
فبلغ الشّعر ابن حجّاج، فأرسل إليه من قال له : والله الذي لا إله غيره لئن لم تكفّ عمّا أخذت فيه لامرنّ من يأخذ رأسك فوق فراشك فارتاع وكفّ " ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة : دار المعارف، ط 3/ د.ت I/111 ..

(8) لم نعثر له على ترجمة دقيقة وقد أشار محمد عبد الله عنان الذي ثبّت ترجمته في الإحاطة إلى ما يلي : وردت هذه التّرجمة الموجزة في مخطوط الزّيتونة (لوحة 181 من الجزء الثاني) ولم ترد في مخطوط الأوسكوريال فرأينا إثباتها. الإحاطة 3 /517 (الهامش)

(9) روى صاحب الإحاطة- في ترجمة عبد الرّحمان بن الحاج بن القمي الألبيري ما نصّه "كان شاعرا مجيدا، هجا القاضي أبا الحسن بن توبة قاضي غرناطة، ومن نصره من الفقهاء، فضربه ضربا وجيعا، وطيف به على الأسواق بغرناطة" ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي للطّبع والنّشر والتّوزيع ط 1975/1، III/517.

(10) أبو اسحاق الألبيري الأندلسي، الدّيوان، تحقيق محمّد رضوان الدّاية، بيروت : دار الفكر المعاصر ط 1991/1، ص ص 125 - 126.

ثمّ عفا عنه وأجاره لمّا أهدر عبد الله بن بلقين الصّنهاجي (ت 483 هـ / 1090م) دمه وذلك بسبب ما نمي عنه من هجاء في شخصيهما [11]. وتآمرت السّلطة السّياسيّة مع رجال الدّين في القرن السّادس لتزجّ بيحيى بن سهل اليكيّ (ت نحو 560 هـ / 1165 م)، وهو من مشاهير الهجّائين أيضا، في السّجن [12]. وفي العصر نفسه "قامت قيامة الزّبير" وأمر بقتل الأبيض (ت بعد 526 هـ / 1131م) لمّا هجاه بقوله [الكامل] :

---

(11) لمّا بلغ المعتصم أنّ خلف بن فرج السّميسر هجاه احتال في طلبه حتى حصل في قبضته، ثم قال له : انشدني ما قلت فيّ فقال له : وحقّ من حصّلني في يدك ما قلت شرّا فيك، وإنّما قلت [البسيط]

رَأَيْتُ آدَمَ فِي نَوْمِي فَقُلْتُ لَهُ : أَبَا البَرِيَّةِ إِنَّ النَّاسَ قَدْ حَكَمُوا
أَنَّ البَرَابِرَ نَسْلٌ مِنْكَ، قَالَ إِذَنْ حَوَّاءُ طَالِقَةٌ إِنْ كَانَ مَا زَعَمُوا

فأباح ابن بلقين صاحب غرناطة دمي، فخرجت إلى بلادك هاربا فوضع عليّ من أشاع ما بلغك عنّي لتقتلني أنت فيدرك ثأره بك، ويكون الإثم عليك فقال : وما قلت فيه خاصّة مضافا إلى ما قلته في عامّة قومه ؟ فقال : لمّا رأيته مشغوفا بتشييد قلعته التي يتحصّن فيها بغرناطة قلت [مخلّع البسيط]

يَبْنِي عَلَى نَفْسِهِ سَفَاهًا كَأَنَّهُ دُودَةُ الحَرِيرِ

فقال له المعتصم : لقد أحسنت في الإساءة إليه، فاختر : هل أحسن إليك أخلي سبيلك أم أجيرك منه ؟ فارتجل : [الرّجز]

خَيَّرَنِي الْمُعْتَصِمُ وَهُوَ بِقَصْدِي أَعْلَمُ
وَهُوَ إِذْ يَجْمَعُ لِي أَمْنًا ومنًّا أَكْرَمُ

فقال : خاطرك شيطان، ولك المنّ والأمان، فأقام في إحسانه بأوطانه حتى خلع عن ملكه وسلطانه المقّري، نفح الطّيب IV/380 - 381.

(12) لما أفرط أبو يحيى اليكي في هجاء أهل فاس تعسّفوا عليه، وساعدهم واليهم مظفر الخصي من قبل أمير المسلمين علي بن يوسف والقائد عبد الله بن خيار الجيّاني. وكان يتولّى أمورا سلطانيّة بها . فقدّموا رجلا ادّعى عليه بدين، وشهد عليه به رجل فقيه يعرف بالزناتي، ورجل آخر يكنى بأبي الحسين من مشايخ البلد، فأثبت الحقّ عليه، وأمر به إلى السّجن، فرفع إليه، وسيق سوقا عنيفا، فلّما وصل إلى بابه طلب ورقة من كتابه، وكتب فيها وأنفذها إلى مظفر مع العون الذي أوصله إلى السجن، فكان ما كتب :

أَرْشُوا الزّنَاتِي الفَقِيهِ بِبَيْضَةٍ يَشْهَدْ بِأَنَّ مُظَفَّرًا ذُو بَيْضَتَيْنِ
وَاهْدُوا إليه دَجَاجَةً يَحْلِفْ لَكُمْ مَا نَاكَ عَبْدُ اللَّهِ عُرْسَ أبِي الحُسَيْنِ

المصدر نفسه، IV/299 - 300.

عَكَفَ الزُّبَيْرُ عَلَى الضَّلاَلَةِ جَاهِدًا   وَوَزِيـــرُهُ المَشْهُـــورُ كَلْـبُ النَّـارِ
مَازَالَ يَأْخُذُ سَجْـدَةً فِي سَجْـدَةٍ   بَـيْنَ الكُـؤُوسِ وَنَغْمَـةِ الأَوْتَــارِ
فَإذَا اعْتَرَاهُ السَّهْـوُ سَبَّـحَ خَلْفَـهُ   صَــوْتُ القِيَـانِ وَرَنَّـــةُ المِـزْمَــارِ [13]

وذكر صاحب "المغرب" أنّ الشّاعر عاصم بن زيد، أبا المخشى، قد مثّل به وقطع لسانه [14]. وكان الهجاء من الأسباب القويّة التي من أجلها امتحن ابن الأبّار (595 - 658 هـ / 1129 - 1260 م) وقتل وأحرقت كتبه [15].

يظهر واضحا من خلال هذه الأمثلة أنّ السّلطة في معناها الواسع قد سلّطت على الهجّاء من العقوبات أشدّها ومن الويلات أمرّها، فبين تهديد الأثرياء المترفين وحيل الفقهاء المتشدّدين وبطش الحكّام المستبدّين نطق الهجّاء حينا في وجل وصمت في أكثر الأحيان ملوما محسورا. وإذا كان لهيب السّيف هو الذي جعل شاعر الهجاء في الأندلس يعيش العمر، إلاّ أقلّه، شريدا طريدا، فإنّ بريق المال أيضا كان من الأسلحة التي أعدّتها السّلطة لمحاربة الهجّاء [16] فقد قيل عن الأعمى المخزومي (ت 541 هـ /1164م) أنّه "كان مهيب الصّولة، مرهوب الجولة، مخصوصا

---

(13) المصدر نفسه 3/IV، 37.

(14) جاء في ترجمة أبي المخشى عاصم بن زيد ما نصّه " كان جسورا على الأعراض، فقطع لسانه هشام بن عبد الرحمان سلطان الأندلسي والمجبر قليلا. واقتدر على الكلام (...) وكان الذي غاظ عليه هشام بن عبد الرحمان أنه قال في مدح أخيه سليمان المباين له :
وَلَيْــسَ كَمِثْــلِ مَنْ إنْ سِيـمَ عَرْفًـــا   يُقَلِّـبُ مُقْلَـةً فِيهَـــا اعْــوِرَارِ
وكان هشام أحول، فاغتاظ، وركب منه ما ركب من المثلة. ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، 123/II - 124.

(15) حكمة علي الأوسي، الأدب الأندلسي في عصر الموحّدين، مكتبة الخانجي القاهرة . د.ت، ص 240.

(16) مثّل المال وسيلة من وسائل محاربة الهجاء - يمكن أن نراجع في هذا الإطار أطروحة مبروك المناعي "الشّعر والمال" : بحث في آليات الإبداع الشّعري عند العرب من الجاهليّة إلى نهاية القرن III هـ. بيروت : دار الغرب الإسلامي، منشورات كلّيّة الآداب منوبة، 1998، ص 410 وما بعدها.

بالثّنايا والتّحف والهدايا" [17] ونال ابن حزمون (ت بعد 614 هـ / 1217م) "عند قضاة المغرب وعمّاله وولاته جاها وثروة، كلّ ذلك خوفا من لسانه وحذرا من هجائه" [18]. وفي هذا السّياق ذكر المقري (992 - 1041 هـ / 1631 - 1584م) أنّ أهل الأندلس "كان لهم في الطّرف والنّعيم والمجون ومداراة الشّعراء خوف الهجاء محلّ وثير المهاد" [19] ومهما يكن من تنوّع الوسائل التي أرهبت بها السّلطة القلوب وكمّمت بواسطتها الأفواه وألجمتها يبقى بريق الوعد ضئيلا أمام لهيب الوعيد.

2 - *تركت مثاليب الرّجال لأنّني ...* [20]

إنّ النّاظر في دواوين الشّعراء الأندلسيّين، وهي غير قليلة، لا يستطيع أن ينكر عزوف أهل الأندلس عن فنّ الهجاء عزوفا بدا مطلقا عند عدد غيرقليل من الشّعراء. والدّلائل على ذلك عديدة، منها قلّة الشّعراء الذين غلب عليهم الهجاء حتّى اشتهروا به، ومنها ندرة الهجائيات التي وصلتنا، وهي ظاهرة تبرز حتّى عند المشاهير أنفسهم، ومنها استعمال بعض الشّعراء لعبارات تدلّ على استنكافهم من التّصريح بلفظ الهجاء، هذا كلّه فضلا عمّا أقدم عليه بعض الشّعراء من محو لقصائدهم الهجائيّة في أخريات حياتهم.

فإذا نحن تجاوزنا الدّواوين التي خلت من هذا الفنّ، وهي كثيرة، لاحظنا أنّ حضور الهجاء في دواوين الأندلسيّين كان حضورا باهتا، من

(17) العميد الأصفهاني، خريدة القصر جريدة العصر، تحقيق آذرتاش آدرنوش، تونس : الدار التونسة للنشر 1971، 255/II.

(18) عبد الواحد المرّاكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمّد سعيد العريان ومحمّد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ط 1949/1 ص ص 296 - 297.

(19) المقري، نفح الطّيب، 177/I.

(20) أخذنا هذه العبارة من بيت شعري لابن الأحمر ونصّه : [الطّويل]

تَرَكْتُ مَثَالِيبَ الرِّجَالِ لأَنَّنِي ... أُفَضِّلُ أَنْ الْقَى بِفَضْلِي عَلَى النَّاسِ

ابن الأحمر (الأمير إسماعيل بن يوسف بن محمّد) نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزّمان، دراسة وتحقيق محمّد رضوان الدّاية، بيروت : دار الثّقافة للطّباعة والنشر والتوزيع 1967، ص 243.

ذلك أنّنا لا نعثر في ديوان محمد بن هانئ الأندلسي (362/326 هـ / 938 - 973 م) إلاّ على قصيدة يتيمة [21] وقد لفتت هذه الظّاهرة انتباه محمد اليعلاوي محقّق الدّيوان فتساءل قائلا : "هل كان صاحبنا مترفّعا عن مهاجاة شعراء إفريقيّة كما ذكر ابن رشيق ؟ أم كان منصرفا عن هذا الغرض بطبعه" [22]. ولم يكن حال الهجاء في ديوان ابن الأبّار (595 - 658 هـ/1198 - 1260م) مثلا بأفضل من حاله في ديوان ابن هانئ إذ كلّ ما وصلنا من هجائه ثلاث مقطّعات لم تتجاوز في مجموعها أربعة أبيات [23] وفي المقابل وجدناه قد كتب 106 مدحيّة و39 قصيدة في الوصف أغلبها في وصف الطّبيعة.

والحقّ أنّ أغلب محقّقي الدّواوين الأندلسيّة قد أشاروا في مقدّمات أعمالهم إلى الغبن الذي لحق الهجاء في الأندلس. فقد كتب محمّد قوبعة يقول في تقديمه لديوان ابن سهل الإسرائيلي (609 - 649 هـ / 1212 - 1251 م) "وإذا ما نظرنا في شعر ابن سهل وجدنا أغلبه في الغزل، ووجدنا له قطعا في وصف الخمر أو الطّبيعة وقطعا يعابث بها أو يماجن فيها بعض أصحابه وقلّما نجده يهجو" [24]. وجاء في تقديم محمد الشّريف قاهر لديوان ابن الخطيب ما نصّه : "وذكر ابن الأحمر بأن ابن الخطيب هجا الغني بالله ابن عمّه ولكنّي لم أر لهذا الهجاء أثرا فيما قرأت" [25]...

(21) ابن هانئ الأندلسي، الدّيوان، تحقيق محمّد اليعلاوي، بيروت دار الغرب الإسلامي 1994، ص 219.

(22) المصدر نفسه، ص 219. (الهامش).

(23) ابن الأبّار، الدّيوان، قراءة وتعليق عبد السّلام الهراس تونس : الدّار التونسيّة للنشر، 1985، الصّفحات 445 - 452 - 462.

(24) ابن سهل الإسرائيلي، الدّيوان، جمع وتحقيق وتقديم محمّد قوبعة، تونس منشورات الجامعة التّونسيّة، 1985، ص 128.

(25) ابن الخطيب، ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام، دراسة وتحقيق محمّد الشريف قاهر، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط 1993/1، ص 177.

فإذا تركنا المقلّين إلى المكثرين كالسّميسر واليكيّ والأبيض وابن عبد ربّه (246 - 328 هـ / 860 - 940 م) وابن سارّة الشّنتريني (ويقال ابن صارّة) (ت 517 هـ / 1124م) وابن شهيد (382 - 426 هـ/ 992 - 1035 م) وأبى بكر المخزومي لم نجد ما يشير إلى أنّ الهجاء قد حظي باهتمام واسع، فلا بنيته من المطوّلات التي تدلّ على كدّ وصنعة، ولا مواضعيه مما ينبّه إلى أنّ هذا الفنّ قد أدّى دورا خطيرا يشابه الدور الذي أدّاه في حياة المشارقة. فهل يعني ذلك عجزا عن النظم في هذا الغرض ؟ أم أنّ الأمر يعود إلى أسباب أخرى تتجاوز قضيّة الطّبع ؟

يعسر في الحقيقة الحديث عن عجز لاسيما إذا ما نحن سلّمنا بما جاء في بعض التّراجم الأدبيّة حول منزلة الشّعراء الهجائيين كقول ابن بسّام (ت 542 هـ /1147م) عن ابن سارّة الشنتريني إنّه "صاعقة مهاجاة" [26] أو قوله عن السّميسر "له طبع حسن، وتصرّف مستحسن في مقطوعات الأبيات، وخاصّة إذا هجا وقدح، وأمّا إذا طوّل ومدح، فقلّما رأيته أفلح ولا أنجح" [27] وكقول ابن سعيد المغربي (610 - 685 هـ / 1214 - 1286 م) عن اليكيّ "هذا الرّجل هو ابن روميّ عصرنا، وحطيئة دهرنا، لا تجيد قريحته إلاّ في الهجاء، ولا تنشط به في غير ذلك من الأنحاء" [28] وكقوله أيضا في ترجمة أبي بكر محمّد الأعمى المخزومي "بشّار الأندلس انطباعا ولسنا وأذاة، وهو الذي أحيا سيرة الحطيئة بالأندلس فمقت، وكان لا يسلم من هجوه أحد، ولا يزال يخبط الآفاق بعصاه ويقع في من أطاعه أوعصاه " [29].

(26) ابن بسّام، الذّخيرة، القسم الثّاني، المجلّد الثّاني 835.

(27) المصدر نفسه، القسم الأول، المجلّد الثّاني 883.

(28) ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة : دار المعارف ط 3 / د.ت، 266/II.

(29) المصدرنفسه، 288.

فإذا ما نحن تجاوزنا مسألة المقلّين والمكثرين وجدنا بعض المظاهر التي تؤكّد أنّ بعض شعراء الأندلس قد نظموا الهجاء في تحرّج وتأثّم ويمكن لنا أن نتوقّف عند أربعة مظاهر بارزة :

أوّلا : إعراض بعض الشّعراء عن الهجاء أو إقبالهم عليه في تحرّج مثلما يظهر في الشّواهد التّالية : يقول ابن حمديس (447 - 527 هـ / 1055 - 1133م) [المتقارب] :

يَقُولُـونَ لِـي : لاَ تُجِيـدُ الهِجَـاءَ ... فَقُلْتُ : وَمَـا لِـي أُجِيـدُ المَدِيـحْ ؟
فَقَالُـوا : لأَنَّـكَ تَرْجُـو الثَّـوَابَ ... وَهَـذَا القِيَـاسُ لَعَمْـرِي صَحِيـحْ
فَقُلْتُ : صِفَاتِـي، فَقَالُـوا حِسَانٌ ... فَقُلْتُ : نَسِيبِـي، فَقَالُـوا : مَلِيـحْ
فَقُلْـتُ : إِلَيْكُـمْ فَلِـي حُجَّـةٌ ... وَلِلحَـقِّ فِيهَـا مَجَـالٌ فَسِيـحْ
عَفَافُ اللِّسَـانِ مَقَـالُ الجَمِيـلِ ... وَفِسْـقُ اللِّسَـانِ مَقَـالُ القَبِيـحْ
وَمَا لِـي وَمَـا لامْـرِئٍ مُسْلِمٍ ... يَـرُوحُ بِسَيْـفِ لِسَانِـي جَرِيـحْ [30]

وقريبا من هذا الموقف وجدنا ابن بقي (ت 540 هـ/ 1145 م) يقول [البسيط] :

وساقط نَالَ مِنْ عِرْضِي فَقُلْتُ لَهُ : ... إليكَ عَنّي فَلَيْسَ السَّبُّ مِنْ شِيَمِي
أَعْرَضْتُ عَنْهُ وَلَوْ أنّي عَرَضْتُ لَهُ ... سَقَيْتُهُ حُمَةَ الأَفْعَى مِنَ الكَلَمِ [31]

ويصدر الرّصافي (572 هـ/1177 م) عن الموقف نفسه فيقول [المتقارب] :

عَفَـا اللـه عَنّـي فَإِنّـي امـرؤ ... أَتَيْـتُ الصِّنَاعَـةَ مِـنْ بَـابِهَـا
عَلَى أَنّي عِنْدِي لِمَـنْ هَاجَنِـي ... كَنَـائِـن عضّـت بنشـابهـا
وَلَوْ كُنْتُ أَرْمِـي بِهَـا مُسْلِمًـا ... لَكَـانَ (السّهيلـي) أَوْلَـى بِهَـا [32]

---

(30) ابن حمديس، الدّيوان، صحّحه وقدّم له إحسان عبّاس، بيروت : دار صادر، للطّباعة والنشر، دار بيروت للطّباعة والنشر 1960 ص 94.

(31) الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، تحقيق محمّد الطّاهر ابن عاشور، تونس : الدّار التونسية للنشر 1990، ص 676.

(32) نفح الطّيب، 401/3.

وحول هذه المعاني نفسها قال ابن الأبّار [الكامل] :

قُلْ لابنِ شَلْبُــونَ مقَــالَ تَنَــزُّهٍ   غَيْرِي يُجَارِيـكَ الهِجَـاءَ فَجَـارِ
إنّا اقْتَسَمْنَــا خُطَّتَيْنَــا بَيْنَنَــا   فَحَمَلْــتَ بَــرَّةَ وَاحْتَمَلْتَ فجَارَ [33]

ويقـول ابن الأحمـر مـؤكدا هذه النّزعة الأخـلاقيـة (ت807 هـ / 1404م) [الطويل] :

تَرَكْتُ مَثَاليـبَ الـرِّجَـالِ لأنَّنِـي
أُفَضِّلُ أنْ أَلْقَــى بِفَضْلِـي للنَّــاسِ
وَأرْجُو بِذَاكَ السِّتْرَ يَوْمَ فَضِيحَــةٍ
إذَا جَلَّ خَطْبٌ فِي القِيَامَةِ بِالنَّاسِ [34]

تتضمن الأبيات المذكورة خطابا حجاجيّا برّر إعراض بعض الشّعراء عن فن الهجاء. وتبدو الحجج التي تقوم عليها هذه الأشعار دائرة حول العامل الأخلاقيّ فكأن الشّاعر قد اقتنع بالشّروط الأخلاقيّة التي فرضتها عليه البيئة الأندلسيّة فلم يعبرعن ضيقه بها وتبرمه منها بل على العكس من ذلك أصبح يفكر في إطار هذه الشّروط ويحمل نفسه على تبنيها وهو ما يدل دلالة واضحة على أنّ الشّاعر قد فرض على نفسه رقابة ذاتية وضرب على إبداعه حدودا صارمة و قيودا ثابتة.

ثانيا : التّمهيد للنّص الهجائيّ بما يشير إلى أنّ النّظم في هذا الغرض إنّما هو إثم من ذلك قول ابن الخطيب "قلت والمرجوّ عفو الله : [الكامل]

مَــرَّ الذُّبَـابُ عَلَى فَـمِ ابْنِ كُمَاشَـهْ   فانفضَّ عَسْكَـرُهُ وَهِيـضَ جَنَاحُـهْ
فَكَأَنَّهُمْ صَرْعَى وَقَدْ عَصَفَـتِ بِهِـمْ   مَسْمُومَةٌ عِنْدَ الصَّبَاحِ رِيَاحُـهْ [35]

(33) ابن الأبّار، الدّيوان، ص 465.

(34) ابن الأحمر، نثير فرائد الجمان، ص 243.

(35) ابن الخطيب، الدّيوان، ص 358.

وقد تكرّرت هذه الظّاهرة في معرض تعليقه على إحدى هجائياته "وفي ذلك أقول مستريحا، إن لم يكن - علم الله تعالى - شأني، ولا تكرّر في ديواني" [36] ووجدناه يقول أيضا : "وقلت في مخاطبة ساقط أفرط في الخنزاونة وتناهى، وفخر بالعرض الحائل وباهى ولها حكاية، والله يتجاوز بفضله وكرمه" [37].

ثالثا : استعمال مصطلح "التّعريض" بدلا عن مصطلح الهجاء حتّى في النّصوص التي يكون فيها الهجاء صريحا. وقد بدا هذا الأمر واضحا في "ديوان عبد الكريم القيسيّ الأندلسيّ" [38]. ولعلّ التّنافر بين طبيعة المصطلح وطبيعة النصّ قد دفعت بمحقّقي الكتاب، محمّد الهادي الطّرابلسي وجمعة شيخة إلى التّعليق على قول الشّاعر "وفي معنى الغرض المذكور (يعني التّعريض) [الكامل] :

عَزَلُوا ابن الأحْوَلَ عَنْ وَظِيفِ قَضَائِـه   لَمَّا أتَـى بالجَـوْرِ فِي الأحْكَـامِ
وأبَـوْا شَهَادَتَـهُ لجُرْحَتِـهِ [الّتـي]   ثَبَتَـتْ بِمُوجِبِهَـا لَـدَى الحُكَّـامِ

بقولهما "يعني التّعريض وهو هنا في معنى الهجاء" [39]. وقد أشارا أيضا إلى أنّ الشّاعر لم «يذكر مصطلح الهجاء في نعت شعره وكلّما نزع إلى هذا الغرض استعمل مصطلح "التّعريض" في مقدّمات الأشعار. وقد استعمل مصطلح الهجاء في نعت شعر غيره" [40]

---

(36) ابن الخطيب، نفاضة الجراب، ص 110.

(37) المصدر نفسه، ص 136.

(38) عبد الكريم القيسي الأندلسي، الدّيوان، تحقيق د. جمعة شيخة، د. محمّد الهادي الطرابلسي، تونس : المؤسسة الوطنيّة للترجمة والتحقيق والدّراسات، بيت الحكمة 1988، الصفحات 78 - 79 - 125 - 177 - 205 - 277 - 289 - 290 - 308 - 310 - 311.

(39) المصدر نفسه ص 313 (الهامش).

(40) المصدر نفسه، ص 11.

رابعا : "تطهير" الدّيوان من أشعار الهجاء كما حدث في تجربة ابن سارّة الشنتريني ولسان الدّين بن الخطيب، فلئن ذهبت بعض كتب التراجم إلى أنّ لابن سارّة "أهاجي سدّدها نبالا وأورث بها خبالا" [41] فإنّ صورة الدّيوان لا تعكس ذلك والسّبب أنّ الشّاعر قد تبرّأ في أخريات حياته من قصائده الهجائيّة كما أشار إلى ذلك صاحب القلائد في قوله "... إلاّ أنّه قد قوّض اليوم عن فنائها ونقض يده من اقتنائها" [42].

أمّا لسان الدّين بن الخطيب فقد جمع ديوانه ورتّبه في أخريات حياته عندما كان يعيش تجربة زهديّة روحيّة. ومن ثمّة بدت المفارقة واضحة بين أقوال القدامى حول منزلته في الهجاء وصورة الهجاء التي يكشف عنها ديوانه. ففي الوقت الذي أكّدت فيه كتب التّراجم أنّه "قد أقذع وبالغ في هجو أعدائه بما لا تحتمله الجبال، وهو أشدّ من وقع النّبال" [43] وأنّه "صلّ لسانه في الهجاء لسع، ونجاد نطاقه في ذلك اتّسع" [44] لا نظفر في المقابل إلاّ بمقطوعات معدودة محدودة تتناثر في أعطاف ديوانه. ولمّا كان ابن الخطيب قد جمع ديوانه بنفسه رجّحنا أن يكون هو المسؤول الأوّل عن اختفاء أكثر أشعاره الهجائيّة. وليس لنا بعد هذا كلّه إلاّ أن نسأل لم عاشت قصيدة الهجاء في الأندلس غريبة منبتّة تتنفّس بعسر وتسير على هامش أغراض الشّعر الرّئيسيّة ؟

3 - *صنت كتابي هذا عن شين الهجاء* [45] :

لا أحد ينكر الدّور الهامّ الذي تضطلع به كتب التّراجم في حفظ نصوص الأدب وإنقاذها من التّلف والضّياع. ويبدو أنّ دور الرّواية في

---

(41) ابن خاقان، قلائد العقيان، تحقيق ص 628.
(42) المصدر نفسه، ص 628.
(43) المقري، نفح الطّيب، ج 66/VII.
(44) ابن الأحمر، نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزّمان، ص 243.
(45) وردت هذه العبارة في قول ابن بسّام "ولمّا صنت كتابي هذا عن شين الهجاء، واكبرته أن يكون ميدانا للسّفهاء، أجريت ههنا طرفا من مليح التّعريض" الذّخيرة، القسم الأوّل، المجلّد الأوّل، ص 544.

الأندلس - في علاقته بالهجاء - كثيرا ما سار في طريق معكوس لأنّه بدلا من أن يحافظ على فنّ الهجاء - الذي يكثر فيه الارتجال وهو ما يجعله مهدّدا بالاندثار - ساهم عن قصد في تضييعه ومن ثمّ ضاعت كثير من السّبل التي تجعلنا نقف على صورة الهجاء الحقيقيّة في الأدب الأندلسيّ. لذلك فنحن لا نبالغ إذا ذهبنا منذ البداية إلى الإقرار بأنّ معظم الهجاء الأندلسيّ قد ضاع ولم يصلنا منه إلاّ أقلّه.

ويعدّ ابن بسّام في نظر العديد من الدّارسين والنّقّاد من أكبر مؤرّخي الأدب مسؤولية عن ضياع جزء غير قليل من مدوّنة الهجاء في الأندلس. وحسبنا في هذا السّياق أن نشير إلى ما كتبه إحسان عبّاس في معرض حديثه عن الهجاء في عصر الطّوائف : "كان مجال الهجاء واسعا في هذا العصر، ولكن ابن بسّام وهو المؤرّخ الأدبيّ الأوّل للحقبة التي ندرسها تذمّم من إدراج أشعار الهجاء في كتابه، ولذلك فإنّ صورة الهجاء لا تعدّ مستوفاة أو واضحة" (46).

أمّا دور ابن بسّام عن ضياع قسم من الهجاء لا يستهان به فتلك حقيقة لا ينكرها دارس لتاريخ الأدب الأندلسيّ (47)، لذلك لا ترانا في حاجة إلى الإسهاب فيما فصّل فيه سابقونا القول (48)، وأمّا أن نجعل هذا المؤرخ الأدبي الأوّل المسؤول الوحيد عن "الكارثة" التي حلّت بالهجاء الأندلسي فذلك ما لا نرى له حججا كافية وذلك لسببين على الأقلّ

---

(46) إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطّوائف والمرابطين، بيروت : دار الثّقافة، ط 7، 1985 ص 139.

(47) ابن بسّام، الذخيرة، القسم الأوّل، المجلّد الأوّل ص ص 545 - 546.

(48) يمكن أن نراجع على سبيل التّمثيل لا الاستقصاء :

- إحسان عبّاس : تاريخ الأدب الأندلسي، ص 139 وما بعدها.
- عبد العزيز عتيق، الأدب العربي في الأندلس، دار النّهضة العربية للطّباعة والنّشر بيروت. د ت ص 214 وما بعدها.
- علي محمد سلامة، الأدبُ العربي في الأندلس تطورّه - موضوعاته وأشهر اعلامه، الدّار العربيّة للموسوعات، 1989، ص 228 وما بعدها.

يتّصل أوّلهما بابن بسّام ذاته فهو وإن أعلن رفضه للهجاء فقد روى كثيرا من نماذجه ولولا ضياع مصنّفه "ذخيرة الذّخيرة" [49] لعدّ أبرز مؤرّخ حفظ لنا فنّ الهجاء من الضّياع والتّلف، ويرتبط ثانيهما بأصحاب التّراجم الأدبيّة فهم قد أسفروا عن عداء بيّن للهجاء وأصحابه ومن ثمّ يكون التّحفّظ عن رواية الهجاء ظاهرة تجاوزت ابن بسّام إلى غيره من مؤرّخي الأدب.

من الحقائق التي قد لا يرقى إليها الشكّ، في نظرنا، أنّ أصحاب التّراجم الأدبيّة في الأندلس قد استنكفوا من جمع الهجاء وروايته ومن ثمّ ضاع قسم هامّ من مدوّنتهم. وليس حكمنا هذا مبنياّ على مجرّد افتراض وتخمين ولا هو أيضا مستقى من بعض المقارنات التي تبرز عميق المفارقات بين ما وصف به بعض الشّعراء من تبريز في هذا الغرض والصّورة التي وصلتنا عليها أشعارهم، وكنّا قد أشرنا إلى هذا الأمر سابقا، وإنّما هو مستند بالأساس إلى ما صرّح به مؤرخو الأدب أنفسهم من رفض لرواية الهجاءْ. ففضلا عن ابن بسّام الذي صرّح في أكثر من موضع بأنّه لن يثبت متونا هجائية غزيرة [50] ترجم صاحب "المعجب" لابن حزمون فقال : "ولعلي بن حزمون هذا قدم في الآداب واتّساع في أنواع الشّعر، ركب طريقة أبي عبد الله ابن حجّاج البغدادي - سامحه الله وغفر له، فأربى فيها عليه (...) له في الهجاء يد لا تطاول غير أنّه يفحش في كثير منه فمن أحسن ما أحفظ له من ذلك وأسلمه من الفحش والإقذاع، أبيات ركب فيها طريقة الحطيئة : ابتدأ يهجو نفسه ثم استطرد يهجو رجلا من أعيان قوّاد الأندلس يقال له محمد بن عيسى مشهور النّجدة عندهم والأبيات | الطّويل |

تَأَمَّلْتُ فِي المِرْآةِ وَجْهِي فَخِلْتُهُ كَوَجْهِ عَجُوزٍ قَدْ أشَارَتْ إلَى اللَّهْوِ

(49) ابن بسّام، الذّخيرة، القسم الثاني، المجلّد الثّاني، 835.

(50) يظهر ذلك خاصّة في ترجمة السّميسر القسم الأول المجلد الثاني ص 883 وفي ترجمة ابن سارة الشّنتريني القسم الثاني، المجلّد الثّاني، ص 834 وما بعدها.

(...) وله في هذا المعنى أحسن من هذا كثيرا إلاّ أنّه أقذع فيه، فلذلك لم أودعه هذه الأوراق لأنّني لا أستجيز أن ينقل مثل هذا عنّي" [51]. وأعرض ابن الأبّار عن ذكر بعض الشّعراء الذين لم يجد لهم ص شعر سوى غرض الهجاء فقال "وتركت لأجل الهجاء من لم أجد له سواه" [52] وقال واصفا أحد الهجّائين" كان أخبثهم لسانا وأكثرهم افتنانا وإنّما أخّرته لعداده في العامّة حتّى يهجو فيجيء بالطّامة وما أنسى تعجّب أبي الرّبيع شيخنا منه واستغرابه لما يصدر عنه" [53] وترجم ابن الخطيب لأبي بكر المخزومي قائلا "كان أعمى شديد القحة والشرّ، معروفا بالهجاء، مسلّطا على الأعراض، سريع الجواب، ذكّي الذّهن، فطنا للمعاريض سابقا في الهجاء، فإن مدح ضعف شعره" [54] وقيل عن هذا الشاعر أيضا أنه "نذل هجاء" [55] ونذكر ممّا جاء في ترجمة ابن سارّة الشنتريني في كتاب الذّخيرة "ولقد رأيت له عدّة مقطوعات في الهجاء، تربي على حصى الدّهناء، وهو فيه صائب السّهم، نافذ الحكم، طويت عليه كشحا، وأضربت عن ذكره صفحا، وربّما ألمعت منه بالأقلّ" [56]. وترجم ابن الأحمر لابن الخطيب فقال : "... ما ضرّه لو انشغل بذنوبه وتأسّف على ما شرب من ماء الهجو بذنوبه وستر العيوب وكف أكف النّاس (...) وقال بعض النّاس من تعرّض للأعراض صار عرضه هدفا لسهام الأغراض" [57].

---

(51) المرّاكشي، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، ص ص 295 - 296.

(52) ابن الأبّار، تحفة القادم، تحقيق احسان عبّاس، بيروت : دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1986، ص 219.

(53) المصدر نفسه، ص 246.

(54) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 424/1.

(55) خريدة القصر، 2/255.

(56) ابن بسّام، الذخيرة، القسم II، المجلّد II ص 834.

(57) ابن الاحمر - نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزّمان ص ص 243 - 244.

واضح من خلال هذه الأمثلة أن مؤرّخ الأدب في الأندلس لم ينظر إلى الهجاء بمعزل عن الدّين وبمنأى عن الأخلاق، وواضح أيضا أنّ مدوّنة الهجاء الأندلسي قد وصلتنا مخرومة. ومن هنا تردّد سؤال جوهري في الدّراسات الدّائرة حول الهجاء الأندلسي أين ذهب الهجاء ؟ فقد كتب الشّاذلي بويحيى يقول "إنّنا نقرأ هذا الذي تبقّى من شعر ابن شهيّد ونمعن النّظر فيه فنرى فيه أغراضا أدبيّة مختلفة ومواضيع شعريّة شتّى لكنّنا نبحث عن شعر الخلاعة أين هو ؟ وعن شعر الكبر والصّلف أين هو ؟ وشعر الهجاء والاستهتار من رجل سليط ونحن نقدّر أنّ كلّ هذا قد كان بل نعلم قد كان" [58] وفي السّياق نفسه تساءل حسن النّوش قائلا : "لقد كان من المتوقّع أن يؤثر عن ابن سارّة من شعر في الهجاء يفوق في وفرته وكثرته ما يؤثر عنه في أيّ غرض آخر (...) فماذا حدث لهذا الشّعر كلّه ؟" [59].

II - أسباب المحنة :

إذا ما نحن حاولنا أن نبحث عن الدّوافع التي جعلت العداء بين الهجّائين والسّلطة مستحكما لا يكاد يفتر وأخذنا النّفس بتقصّي الأسباب التّي نفّرت شعراء الأندلس وأدبائها من فنّ الهجاء أمكن لنا من خلال الشّواهد التي توفرها المدوّنة أن نميّز نوعين من الأسباب :

---

(58) الشّاذلي بويحيى، ابن شهيّد الأندلسي حياته وشعره، رسالة التّوابع والزّوابع، تونس : مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله للنّشر والتوزيع 1993، ص 10.

(59) حسن احمد النّوش، ابن سارّة الشّنتريني الأندلسي، حياته وشعره، بيروت : دار ومكتبة الهلال، 1996، ص 205.

1 - الأسباب السّياسيّة :

يمكن حصر الأسباب السّياسيّة في عنصرين بارزين يتّصل الأوّل بعلاقة الأديب الأندلسيّ بالسّلطة ويرتبط الثّاني بظاهرة الاستبداد السّياسيّ.

أ - علاقة الأديب بالسّلطة وتأثيرها في تهميش غرض الهجاء : قد لا نعدو الصّواب إذا قلنا إنّ أدباء الأندلس، إلاّ أقلّهم، قد أوقفوا حياتهم وفنّهم على أعتاب البلاط، يدلّ على ذلك كثرة الذين تولّوا مناصب سياسيّة، ويدلّ على ذلك أيضا كثرة المدائح التي رشحت بها دواوينهم. لا عجب عندئذ إن لم ينصرف أكثر الشّعراء إلى الهجاء ولا عجب خصوصا أن يندر الهجاء السّياسيّ ولا يكون إلاّ نتفا باهتة [60]. وفي هذا السيّاق أيضا لا نستغرب إن لم نجد مؤرّخي الأدب قد انشغلوا برواية الهجاء لا سيما إذا علمنا أنّ أكثر مؤلّفاتهم قد جاءت استجابة لطلب من الأمراء. ولمّا كان الأمراء، فيما بيّنا، قد كرهوا الهجاء ونبذوه بات من الطبيعيّ أن تغيب أشعار الهجاء عن مؤلّفات أصحاب التّراجم. ولعلّ أعمال ابن الخطيب تقدّم نموذجا صالحا لذلك، فأكثرها كان هدايا لأبي الحجّاج بن نصر (733 - 755 هـ / 1332 - 1354 م) "كتلخيص الذّهب" و"جيش التّوشيح" و"التّاج المحليّ في مساجلة القدح

---

(60) يمكن أن نراجع في هذا السياق دراسة إبراهيم بيضون، الأمراء الأمويون، الشّعراء في الأندلس : دراسة في أدب السلطة، بيروت دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، د.ت ص 134.

المعلى" و"الإكليل الزّاهر فيمن نظم عند التّاج من الجواهر" [61] ... والغالب على هذه المختارات أن تدور على الوصف والنّسيب والزّهد والمدح [62].

ب - ظاهرة الاستبداد ودورها في صرف الهجّائين عن فنّ الهجاء : إنّنا حين نتأمّل واقع الأندلس السّياسيّ في علاقته بفنّ الهجاء لا نملك إلاّ أن نعبّر عن استغرابنا من التّناقضات التي حكمت هذه العلاقة فمن الثّابت أنّ الاضطرابات السّياسيّة والفتن والحروب والاستبداد ممّا يساعد على انتشار الهجاء. بيد أنّ ذلك لم يحصل في الأندلس رغم شدّة الاضطرابات والفتن وحدّة الحروب وتعاظم الاستبداد [63]. فإذا ما نحن تجاوزنا مثلا البدايات الأولى التي كانت تشير إلى أنّ الصّراع بين العرب والمولّدين سيمهّد لضرب من الهجاء الشّعوبي [64] ألفينا عدم الاستقرار السّياسي من جهة وانعدام الأحزاب السّياسيّة الواضحة المعالم

---

(61) يمكن أن نراجع مقدمات هذه المؤلفات في كتاب (ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب) القاهرة، مكتبة الخانجي ط1 / 1980 / المجلّد الأول ص 15 وما بعدها.

(62) يمكن أن نذكر على سبيل التّمثيل لا الحصر ما جاء في مقدّمتي كتابي "المطرب من اشعار أهل المغرب" و"السّحر والشّعر" :
- فجمعت منها لخدمة مقامه العالي ما يؤكل بالضّمير ويشرب ويهتزّ عند سماعه ويطرب في الغزل والنّسيب والوصف والتّشبيب، إلى غير ذلك من مستطرفات التشبيهات المستعذبة ومبتكرات بدائع الخواطر المستغربة ولمح سير ملوك المغرب وملح اخبار أدبائه ورقيق معاني كتابه وجزل الفاظ خطبائه"
ابن دحية (أبو الخطّاب عمر بن حسن) المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد، أحمد أحمد بدوي، القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية 1997، ص 4 .
- يقول ابن الخطيب في كتابه "السّحر والشّعر" "وهو على ترتيب معلوم، ووصف موسوم، من المدح وما يقاربه، والنّسيب وما يناسبه، والوصف وإن تشعّبت مذاهبه، والملح وفيها محاسن الشيء ومعايبه، والحكم والزّهد وما اشتمل عليه واجبه.
ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، I /27.

(63) حول تأثير هذه الظروف في غير شعر الهجاء يمكن أن نراجع أطروحة جمعة شيخة، الفتن والحروب و أثرها في الشّعر الأندلسي (من سقوط الخلافة ق 5 هـ / 11 م إلى سقوط غرناطة ق 9 هـ / 15 م) تونس : المطبعة المغاربية للطباعة والنّشر والإشهار، ط1 / 1994.

(64) يمكن أن نراجع في هذا السياق حكمة علي الأوسي، فصول في الأدب الأندلسيّ في القرنين الثّاني والثالث للهجرة، القاهرة مكتبة الخانجي، 1977، ص 95 وما بعدها.

من جهة ثانية قد حال دون بروز الهجّاء الذي يدافع عن نحلته وينافح عن مذهبه بهجاء الأحزاب المناوئة له.

ولعلّنا لا نعدو الصّواب إذا قلنا إنّ أهمّ عامل سياسيّ ساهم في تطويق الهجاء ومحاصرته إنّما هو الاستبداد الذي اشّتدت سطوته أيّام الطّوائف، ومن هنا تعدّدت الآراء التي ربطت بين ضعف الهجاء واستبداد السّلطة السّياسيّة، فقد كتب غرسية غومس يقول "وقد عملت الظّروف الجديدة، واستبداد طواغيت الحكّام بالنّاس أيّام الطّوائف على زوال هذا الفنّ" [65]، وفي هذا السّياق أيضا كتب إحسان عبّاس قائلا "ولم يكن صوت النّقد الموجّه ضدّ الحكّام قويّا جهيرا في أيّام ملوك الطّوائف (...) وكانت أبرز مظاهره النّقديّة تلك اللّذعات التي يوجّهها أمثال السّميسر في مقطّعاته القليلة، أو تلك الحسرات المبهمة التي يردّدها الأتقياء الزّهّاد عن سوء الأحوال السّياسيّة والاجتماعيّة " [66].

ويحسن بنا ونحن نتحدّث عن الاستبداد أن نشير إلى طبقة الفقهاء والقضاة لأنّها قد احتلّت مكانة هامّة في التّنظيم السّياسيّ لدى الأندلسيين [67]، وإذا ما نحن اقتصرنا في النّظر إليها اعتمادا على ما وصلنا من هجاء أمكن لنا أن نعدّ القضاة من أكثر المهجوّين في الشّعر الأندلسيّ وأمكن لنا أيضا أن نلاحظ إمعان هذه الطّبقة في ظلمها وجورها وإسرافها في جمع الثّروات وتكديسها [68]، لاعجب عندئذ إن

(65) إميليو غرسية غومس، الشّعر الاندلسي بحث في تطوّره وخصائصه ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النّهضة المصريّة، ط 1956/2، ص 106.

(66) إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسيّ، عصر الطّوائف والمرابطين، ص 145.

(67) احتلّ الفقهاء والقضاة منزلة هامة وحول هذا المعنى كتب عبد الله بن بلقين في مذكّراته يقول "ولم تزل الأندلس قديما وحديثا عامرة بالعلماء والفقهاء وأهل الدّين، وإليهم كانت الأمور مصروفة إلا ما يلزم الملك من خاصّته وعبيده وأجناده ... وأمّا ما كان بينهم من مظلمة أو قضيّة وكلّ حكم يرجع للسّنة فإنّما كان لقاضي البلدة " مذكّرات الأمير عبد الله، ص ص 17 - 18.

(68) يمكن أن نراجع مثلا شوقي ضيف، عصر الدّول والإمارات : الأندلس، دار المعارف، د. ت، ص 227.

هم هدّدوا كلّ من سعى إلى كشف عيوبهم ولا عجب أيضا إن هم جعلوا الدّين ستارا لمحاكمة الهجّائين.

2 - الأسباب الأخلاقيّة :

ليس من العسير على النّاظر في تاريخ الشّعر الأندلسي أن يدرك ما للوازع الأخلاقيّ من تأثير واضح في توجيه أغراض الشّعر وتحديد مسالكها. ولعلّنا لا نبعد إذا قلنا إنّ بين الدّين والشّعر في الأندلس تعالقا يدحض الرّأي القائل "والشّعر بمعزل عن الدّين". والدّلائل على ذلك عديدة مختلفة نجدها عند المبدع في فنّه ولدى النّاقد فيما يرسل من أحكام ونجدها أيضا عند المؤرّخ الأدبيّ في طريقة ترجمته للشّعر والشّعراء. فهذه الأطراف جميعا، كما تبيّن لنا سابقا، قد أظهرت عداء بيّنا للهجاء، وما ذلك إلاّ لإيمانها بأنّ للشّعر مواصفات محدودة وأغراضا مضبوطة من تعدّاها عدّ "مارقا فاسقا" ولعلّ خير ما يلخّص هذا الموقف قول ابن حزم (384-456 هـ / 994 - 1064 م) "أمّا من قال الشّعر في الحكمة والزّهد فقد أحسن وأجر، وأمّا من قال معاتبا لصديقه مراسلا له وراثيا من مات من إخوانه بما ليس باطلا، ومادحا لمن استحقّ الحمد فليس بآثم، ولا يكره ذلك، وأمّا من قال هاجيا لمسلم ومادحا بالكذب ومشبّبا بحرم المسلمين فهو فاسق" [69].

وممّا يقوم شاهدا أيضا على أنّ الهجاء في الأندلس قد تأثّر بنوازع الأخلاق، إهمال مؤرّخي الأدب للهجاء المفحش - ويبدو أنّ الإقذاع كان من السّمات البارزة في الهجاء عندهم- فابن بسّام شأنه في ذلك شأن أكثر مؤرّخي الأدب أخلى كتابه من "الهجاء المرفوض" في قوله : "... والقسم الثّاني هو السّباب الذي أحدثه جرير وطبقته (...) وهذا النّوع منه لم يهدم قطّ بيتا ولا عيّرت به قبيلة، وهو الذي صنّا هذا المجموع عنه، وأعفيناه أن يكون فيه شيء منه، فإنّ أبا منصور الثّعالبي كتب منه

---

(69) ابن حزم، الرّد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى، تحقيق إحسان عبّاس، القاهرة : دار العروبة 1960. ص 27.

[في يتيمته] ما شانه وسمه وبقي عليه إثمه" [70] هكذا تصبح رواية الهجاء إثما يلاحق صاحبه أينما حلّ وخزيا يتابعه إلى يوم الدّين ! ولا يخفى ما في هذا الموقف من ارتباط بالتّصوّر الإسلاميّ الذي يكشف عنه الحديث النّبوي القائل "من قال في الإسلام شعرا مقذعا فلسانه هدر" [71].

لا عجب عندئذ إن وجدنا الأندلسيّين وإن عاشوا في بيئة مختلفة عن بيئة أسلافهم قد احتفظوا بأشياء كثيرة من الشّخصيّة العربيّة التي تربّت على تقديس العرض [72]. وعاشت على الإيمان الرّاسخ بأنّ وقع الكلام أشدّ وطأة من وقع الحسام. ولمّا كانت كلمة الهجاء هي التي تدكّ العرض دكّا وتهدم حصونه هدما تهيّب الأندلسيّون الهجّاء وخشوا معرّة لسانه لعلمهم بأنّ من أصابته لعنة الهجاء عاش العمر إلاّ أقلّه محسورا مدحورا وبقي بعد مماته مثلا مشهورا ألم يقل أسلافهم على لسان نابغة بني شيبان (ت127هـ/ 744م) [الوافر] :

وَكُلُّ جِرَاحَةٍ تُوسَى فَتَبْرَا   وَلاَ تَبْرا إِذَا جَرَحَ الهِجَاءُ
يُؤَثِّرُ فِي القُلُوبِ لَهُ كُلُومٌ   كَدَاءِ المَوْتِ لَيْسَ لَهُ دَوَاءُ [73]

ولا نستغرب بعد هذا كلّه أن يعلن الأندلسيّون حروبهم على الهجاء والهجّائين ولا نستغرب أيضا إن وجدنا الخلفاء والقضاة قد أسرفوا في تعذيبهم والتنكيل بهم وقتلهم وإن ألفينا الأشراف والأسياد قد بذلوا سخيّ المال لشراء سكوتهم. وقد لا نبالغ إذا قلنا إنّ الأندلسيّين قد خاضوا، كما

(70) ابن بسّام، الذّخيرة، القسم الأوّل، المجلّد الأوّل، ص 560.

(71) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، ط 5/ 1981، ج 170/II.

(72) Bichr Fares : l'honneur chez les arabes avant l'Islam Etude de sociologie , libraire d'Amérique et d'Orient Adrien-maisonneuve , 1932 .

وينظر خاصّة

Le signe extérieur du cird est l'outrage. L'outrage , en arabe c'est le damm pp 35-42 .

(73) النّابغة الشّيباني، الدّيوان، القاهرة : مطبعة دار الكتب المصريّة، ط2/ ص 42.

خاض أسلافهم في المشرق، معركة مع الهجاء، معركة من أجل الحياة ما دام في الهجاء ألوان من الموت أشدّ من الموت.

ومهما يكن من أمر فإنّه بالإمكان أن نخلص إلى أنّ القصيدة الهجائيّة الأندلسيّة قد ولدت في إطار أخلاقيّ محفوف بالموانع وخرجت على نحو يصعب التّكهّن به والخوض فيه بما يكشف للباحث ملابسات النّشأة وأطوار النّماء.

الخاتمة :

تعلّقت همّتنا في هذا العمل بتقصّي الأسباب التي جعلت شعر الهجاء في الأدب الأندلسيّ لا يعرف استمرارا طبيعيّا وتواصلا حقيقيا كما استمرّت وتواصلت بقيّة الأغراض التي توارثها الأندلسيّون عن المشارقة. وقد بان لنا أنّ العوامل التي ساهمت في "نكبة" هذا الفنّ عديدة متداخلة تلازم فيها الذّاتيّ بالموضوعيّ، وتمازج فيها السّياسيّ الحضاريّ بالنّفسي الأخلاقيّ وإن بدا العامل السّياسي في رأينا أقوى العوامل تأثيرا وأثقلها مسؤولية عمّا لحق الهجاء في هذه الحضارة. ولعلّ أهمّ ما يمكن أن نحتفظ به من الملاحظات التي توصّلنا إليها أنّ الهجاء الذي وصل إلينا من الشّعر الأندلسيّ ليس إلا قليلا من كثير، ذلك أنّه فضلا عمّا طوته الأيّام من هذا الشّعر تآمرت السّلطتان السّياسية والدينيّة على مؤسّستي الإبداع والرّواية فهدّمت الأولى وصرفت الثّانية عن المسالك المؤدية إلى فنّ الهجاء. فهل لنا أن ندّعي بعد ذلك القول الفصل في أيّ قضيّة تتصل بالهجاء الأندلسيّ ؟ وهل نبالغ إذا قلنا إن غياب الحريّة في الأندلس قد جنى على الهجاء ؟ ولعلّه يحقّ لنا أن نتساءل أخيرا هل ستتواصل محنة الهجاء والهجّائين في المجتمعات العربيّة الحديثة التي لا يزال سؤال الحريّة فيها سؤالا تختلط فيه الأوهام بالحقائق إلى حدود الضّياع والتّلاشي ؟

تقديم الكتب

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2005/49 ص ص 321 - 331

الدين والدولة والمجتمع في مواقف وآثار محمد بيرم الخامس 1256 هـ / 1840م - 1309هـ / 1889م

تأليف : علي الصولي
منشورات دار الطليعة الجديدة
دمشق - 2003 (464 ص)
تقديم : كمال عمران

مازالت الكتابة عن الفكر الإصلاحي التونسي بحاجة الى التراكم المؤدي الى نتيجة ضرورية هي الانتقال من الدراسة المعيارية الى الدراسة النقدية. فقد مثل النصف الثاني من القرن 19 م للفكر العربي على وجه العموم، ولأنماط الانتاج المعرفي في تونس على وجه الخصوص، منعطفا صاحبه سؤال جوهري مؤداه : إلى أي حد توفرت الأسباب الموضوعية للوصول الى غاية التمدن ؟ وهل كان خطـــاب المصلحين مهما تميزت كتاباتهم بميزات خاصة بهم، خطابا قادرا على أن يحقق الأهداف الراجعة إلى "التقدم".

يندرج كتاب علي الصولي : الدين والدولة والمجتمع في مواقف وآثار محمد بيرم الخامس في إطار البحوث المتلاحقة المتصلة بإشكاليات النهضة. وبنى المؤلف كتابه على ستة فصول توزعت إلى مباحث غير

متكافئة من حيث العدد ومن حيث قيمة التحليل ودرجة التعمق في المسائل المطروحة.

الفصل الأول : ثقافة بيرم الخامس ومصنفاته. وهو بمثابة المداخل تناول فيها بالوصف عامة والتحليل عرضا أبرز المراحل التي عاشها الشيخ بيرم مؤكدا الجانب الطلائعي فيه وقد كان الشوق الى المعارف والى الخوض في غمار الحياة العملية - الجمعيات - كالجبلة في الشيخ ولعل هذا ما يفسر غزارة مؤلفاته قياسا الى السنوات القليلات التي عاشها عند التمكن العملي والاجتماعي.

الفصل الثاني : تعلق الفصل بتحليل محتويات كتاب "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار" وتآزرت المباحث (ثمانية مباحث من ص 53 الى ص 98) لتفيد القارئ بالأفكار الجوهرية الحافة بالكتاب كأسباب الكتابة وقد اقتصر الوصف على الأسباب الظاهرة كاضطرار الشيخ بيرم الى السفر نحو أوروبا للمعالجة، كما حرص على تحليل المواقف الجوهرية في الصفوة بدءا بالمفاهيم الأساسية كالرحلة والاعتبار. ولم ينأ الوصف في هذا الفصل عن رصد ما هو ظاهر في كتاب الصفوة كالنظر في محتويات الكتاب بشكل يكاد يقتصر على العرض أو على ملاحقة منهج الشيخ دون التوق الى التساؤل عن المرجعية أو العلاقة العضوية بين المعنى والمبنى وختم الفصل بما سماه المؤلف خصائص وإضافات صفوة الاعتبار وقد آثر أن يحصرها في الجانب الاتنوغرافي (ص 96) وفي المسائل الاقتصادية (ص 97). وقد أقر أن المنطلق عنده "الملاحظات السريعة" (ص 98) وهي المطية لإثبات الإضافات الجسيمة في الصفوة ؟

الفصل الثالث : الإصلاح الديني والتربوي (ص 99 الى ص 183) وفيه عنصران، الاصلاح الديني والاصلاح التعليمي والتربوي. اختار للعنصر الأول أربعة مباحث وللثاني ستة مباحث ويبدو أن أبرز فكرة ميزت تفكير بيرم الخامس في الاصلاح الديني نقد المفاهيم السائدة

وتقديم البدائل المشفوعة بالبرامج المتعلقة بمحتويات الفكر الديني وبالمؤسسات الدينية القائمة. وركز الشيخ في هذا العدد على "العلماء" وأبان عن رؤية انتبهت الى البون البائن بين ما يناط بهم من مسؤولية عملية واجتماعية من جهة وما كان سائدا من تخاذل وتواكل وإسراع الى العافية من جهة أخرى، وفي افتقاد الدور الفاعل للعلماء علامة على استشراء الجور المادي والمعنوي في آن وإفساح للمعتقدات الدينية الشعبية للانتشار ولا غرابة أن تتسم الثقافة الدينية بالتفكير الخرافي وبالسلوك المتواكل وقد عرف بيرم الخامس بجرأة في نقد المذاهب القديمة منها والطارئة كالدعوة الوهابية والحركة السنوسية وما يتصل بها من كلام على التصوف والأولياء والمزارات. ولم يكن لبيرم من الحدة الفكرية ما للردود المأثورة عن الشيخين اسماعيل التميمي (ت 1832) وعمر المحجوب (ت 1807) عند الطعن في "رسالة الوهابي" زمن حكم حمودة باشا (1782 - 1814) فقد كانت طريقة بيرم أميل إلى "الوسطية" وإلى النظر من زاوية الضروري والحاجي والتحسيني حسب عبارات علماء الأصول. وكان مبدأ الاجتهاد مفهوما وآلية من الحلول التي رآها الشيخ مخرجا من عاهة التقليد وإعداد الفكر الديني لبذل الوسع في المسائل الناجمة عن "روح الوقت" حسب تعبير ابن أبي الضياف في الاتحاف.

أما الاصلاح التعليمي فقد وجد عند الشيخ مساحة فسيحة نظرا الى انتباه أسلافه الى ضرورة المواجهة للآفات المحدقة بأدب الطلب. وأبرز موقف للشيخ اتصل بالدعوة الى اصلاح التعليم الزيتوني في مستوى البرامج وطرق التدريس. وكان له رأي أثير نشره في جريدته الموسومة بالإعلام تعلق بإصلاح التعليم في الأزهر وبالدعوة الى نحت ملامح جديدة للعالم تؤهل لتخطي الصورة المتخاذلة السائدة الى صورة فاعلة قد تحول عسر الوضع التعليمي المفروض الى يسر وضع يحث على المعارف وعلى العلوم ويوقظ همم أولى الأبصار لما فيه صلاح "الأمة". ولبيرم من جهة أخرى نظرات وتحقيقات اتصلت بالمدرسة الصادقية وبتنظيم المكتبات بوصفها الأداة اللازمة للتعليم العصري (ص 166).

الفصل الرابع : في القضايا الاجتماعية وفيه خمسة مباحث (ص 185 الى ص 256) جعل المؤلف المسألة الاقتصادية على رأس المبحث الاجتماعي وقد ركب مركب الاقتصاد لتحليل أسباب التدهور المادي ورأى من الضروري التعرض لتاريخية المسألة ليحط الرحال في رؤية الشيخ ولابراز ما به تميزت في صفوة الاعتبار أو في جريدة الإعلام أو في الرسائل التي حررها طوال حياته. ومن أبرز القضايا التي وقف عندها الضرائب وهي التي مثلت الإشكالية الحادثة منذ زوال مداخيل القرصنة بعد منعها دوليا فضلا عن الكوارث الطبيعية والأحوال الديمغرافية الهشة وقد لخصها ابن أبي الضياف في جملة معبرة قال "تونس فقيرة حسا ومعنى". وقد نفهم في هذا الاطار النقد الذي وجهه بيرم الى الذهنية المتواكلة - على المستوى الاقتصادي - في المجتمع التونسي من ذلك التقصير في مجال التجارة (ص 198). كما نفهم تآزره مع خير الدين في الاصلاحات الاقتصادية التي فتحت أبوابا لجدل حاد في عصره، من قبيل مد السكة الحديدية أو ظاهرة الكومسيون المالي أو سياسة الفوائض.

ولم يكن لبيرم الخامس تصور نظري في الاجتماع والاقتصاد فحسب بل لقد بادر الى عمل ميداني لعل أبرز مظهر فيه ترؤسه لجمعية الأوقاف (ص 212) واكتسابه لثقافة في تنظيم الأوقاف كانت زادا له عندما أضحى نزيل مصر. واذا كان التعرض لشخصية بيرم في المجال الاجتماعي والاقتصادي من مقتضيات البحث الموضوعية فإن الإقبال على التحليل الاتنوغرافي للمجتمع التونسي عنده كالمجازفة، إذ في فكرة التحليل ذاتها المفاخرة بمنهجية هي في الأصل بحاجة الى الاقناع. وقد غامر مؤلف الكتاب بمقدمات نظرية في علم الاتنوغرافيا كما لذ له أن يطبقه على مواقف الشيخ فطفق يصف المطالب في الصفوة وهي مطلب في ديانة السكان ومفاهيمهم ثم مطلب في التجارة وآخر في ترتيب الأحكام والإدارة الى غير ذلك من المطالب المقررة في الصفوة. (ص 231 - 233) وهي في مجملها وصف جرى على النحو الذي دأب عليه أصحاب الرحلة فهل كان التوصيف راكنا الى مرجعية علمية

اتنوغرافية ؟ وهل إن نقد بعض الظواهر الاجتماعية مؤهل بداهة لامتلاك ناصية علم مستجد في العلوم الأوروبيـــة ؟ وهل تجاوز الشيخ بيرم في تصديه لمفاهيم العدل والحرية وعدد آخر من القيم ما كان معروفا عند معاصريه من التخلي عن الطريقة المثالية الساعية الى المجردات المتنكبة عن المحسوسات ؟

الفصل الخامس : بيـــرم صحافيــا ومؤرخـا (من ص 257 الى ص 305) وفيه عنصران، تعلق العنصر الأول ببيرم صحافيا وفيه ستة مباحث عالج فيها المؤلف مواقف للشيخ تآزرت حول فكرة محورية هي عقلية المبادرة والحرص على اقتحام الصعاب توقا الى تأسيس القواعد الممهدة للنهوض. وقد أدرك بيرم في تونس كما في مصر أهمية الصحافة والطباعة وله رؤى كفيلة بأن تجعل منه رائدا من رواد الصحافة التونسية بدءا بظهور الرائد التونسي سنة 1860 . فلم يكن النشاط الصحافي عنده مقصورا على الكتابة فقد بعث جريدة أيضا وهي "الاعلام" وأسس مطبعة بمصر هي الاعلامية. وقد أحال المؤلف الى أبرز القضايا التي خاض فيها من خلال جريدته وفيها مقالات ناطقة عن اجتهاد في تتبع الأخبار الداخلية والخارجية وفي كتابة المقالات ذات الطابع السياسي والديني والاجتماعي فضلا عن مجال الاقتصاد والثقافة. ولم يقصر همه على المحيط المصري بل حرص على رصد الأحوال في تونس وفي تركيا. وليس من شك في أن الجانب الصحافي عند بيرم تعبير ناطق عن وعي منه أن آليات البلاغ وأساليب الخطاب كانت تحتاج إلى النهل من الطرق المستحدثة في عالم الاتصال.

وفي العنصر الثاني نظر في شخصية المؤرخ وفيه خمسة مباحث رصد فيها المؤلف مواقف بيرم ومنهجه من خلال صفوة الاعتبار في الأحداث التاريخية وكان الشيخ قد انتبه باحتشام للتلازم بين تاريخ الوقائع وتاريخ الأفكار وتاريخ الذهنيات. وقد قلب المؤلف النظر في الجوانب الجوهرية عند بيرم مؤرخا. ولأطروحة الأستاذ أحمد عبد السلام الأثر

المبين في جل المواطن التي تعرض لها المؤلف بالتحليل. وقد يغري من هذه المباحث ما يتصل بمفهوم الزمن لدى بيرم الخامس (ص 303 - 305) إلا أن المجازفة بالقول إن لبيرم تصورا للتاريخ متسما بالتطور يستوجب الحذر العلمي الضروري وقد يحوج الموقف الى التأني في المعالجة وفي التخريج.

الفصل السادس : السلطـة والدولة في تفكير بيرم الخامس (من ص 307 الى ص 401) وفيه ثلاثة عناصر أولها سياسة البايات بين الولاء والنقد وفيه ثلاثة مباحث وصفت موقف بيرم من سلطة البايات وموقفه من عهد الأمان وثورة علي بن غذاهم وموقفه من الاصلاح مع خير الدين ومع مصطفى بن اسماعيل. ولعل بيرم ممن انفردوا برؤية تكاد توسم بالجرأة إذ تعاطف مع انتفاضة ابن غذاهم وكانت مناصرته لإصلاحات خير الدين مستندة الى الموضوعية في التحليل والايمان بأن الإصلاح هو السبيل الى درء المفاسد الناجمة عن الحكم المطلق.

وتناول العنصر الثاني بالدرس حضور الدولة العثمانية في تفكير بيرم من جانب الرؤية ومن جانب المواقف العملية. وجل المباحث في هذا العنصر ترجع الى نواة هي انتصار بيرم للخلافة وحرصه على تقديم النصح للسلطان طمعا في نصرة قضايا المسلمين وانقاذ الامبراطورية العثمانية.

العنصر الثالث تفرغ لموقف بيرم من الغرب وقد وسمه المؤلف بكونه اعتبارا لا انبهارا وفصل البحث فيه على أربعة مباحث تعرضت للعلوم والمعارف وللمؤسسات والنظم السياسية ولنقد عدد من الظواهر الاجتماعية في الغرب وانتهى الى موقف بيرم من الاستعمار وهو موقف ذو وجهين، أثر الأول عن الشيخ إزاء فرنسا وهو في البلاد المصرية وقد شنع بيرم بالاستعمار الفرنسي. وعرف الثاني اتجاها آخر إزاء انكلترا تمثل في الموالاة.

يعتبر الكتاب مساهمة في التعريف بشخصية فكرية تونسية اجتهدت في خوض غمار الاصلاح انطلاقا من مبدإ تمسك به المصلحون في النصف الثاني من القرن 19 م بتونس وهو الأخذ عن أوروبا بما يوافق الشريعة الإسلامية. وقد وجدنا في الكتاب الحاجة الى تقديم ملاحظات نتدرج فيها من البسيط الى المعقد.

الملاحظة الأولى : تتصل بالأخطاء وقد تعددت وتنوعت وأفسدت في مواضع عديدة على القارئ الحرص على إمعان النظر. وقد يرجع عدد منها الى الطباعة والرقن على أن عددا آخر يستوجب المراجعة وليس من وجه لتعديد هذه الأخطاء وهي كثيرة ولامحيد عن تنقية العمل من الشوائب النحوية والتركيبية والتعبيرية.

وفي الكتاب تسرع في مبحث الشعرعند بيرم الخامس، فالقصيدة الأولى من البحر الكامل وليست من الوافر، والقصيدة الثانية من الطويل وقد سكت المؤلف عن البحر. والسؤال المطروح في هذا الصدد هل إن النصوص التي اختارها المؤلف لبيرم شعر أم نظم. وإلى أي حد يتسنى أن نجوس خلال "الذاتية والواقعية" في أدب بيرم وهما مصطلحان يلائمان النص الإبداعي الأثير دون غيره.

الملاحظة الثانية : تضمن الكتاب عددا من المعلومات جاءت على نحو تقريري في حين يجدر عرضها على محك التريث والنقد.

من هذه الملاحظات : استعمال عبارة العربان (ص 21) للإحالة الى انتفاضة البدو أو الفلاحين، واستعمال العربان في هذا السياق مجاراة لما اختارته سلطة البايات لتهجين وثبات أهل البادية ومقاومة رفضهم للقهر المفروض عليهم على مستوى الضرائب بصفة خاصة.

ومنها تلقيب بونابرت بنابليون (ص 25) وهو لقب لم يكتسبه بعد عند حملته على مصر (1798).

ومنها الكلام على الاجتهاد وكأن بابه قد أغلق (ص 25) يقول المؤلف "أما باب الاجتهاد فقد أغلق منذ قرون من طرف "علماء الدين" إذ اعتبرت كل المحاولات الاجتهادية بدعا "وكل بدعة ضلالة". ولم نقف على هذا المعنى ولا على الربط بين الاجتهاد والبدعة على وجه التلازم بل إن الشاطبي في "الاعتصام" وعزالدين بن عبد السلام في "قواعد الأحكام" من القدامى وعلى محفوظ الأزهري في كتابه الإبداع في مضار الابتداع، (القاهرة 1348 هـ) من المحدثين عرفوا البدعة بكونها مخالفة للسنة وقد سبق لابن قيم الجوزية في كتابه اعلام الموقعين أن أبان عن طريقة الخلفاء الراشدين وغيرهم من جلة الصحابة في الاجتهاد أخذا عن النبي. ولقد نص ابن خلدون في المقدمة على سد الاجتهاد فاستعمل الفعل المسند الى نائب الفاعل إحالة الى استشراء الجهل فكانت الأوضاع هي التي غلقت الأبواب ولا رأي العلماء. وللشيخ بيرم الخامس في مقدمة رسالته تحفة الخواص في حل صيد بندق الرصاص موقف من الاجتهاد ينطق عن سبيل له لا يمكن أن تغلق.

ومنها التعرض للحداثة في تحليل الخطاب الإصلاحي عند الشيخ بيرم، وقد وجدنا الاستعمال محفوفا بالمبالغة وبالمجازفة لأن الأصل الذي انطلق منه بيرم وكان كالقاعدة في الفكر الإصلاحي الإسلامي (خير الدين، الطهطاوي، علي باشا مبارك. الأفغاني، محمد عبده ...) لا يسمح بالخروج عن الشريعة ومقاصدها وهل يسنح الكلام على الحداثة في سياق الفكر الديني ومرتكزات الحداثة هي الإنسوية إطارا والديمقراطية سياسة والعقلانية منهجية والعلمنة فكرا ولا نحسب أن هذه الأقانيم داخلة في حيز الثقافة الدينية عند الشيخ.

الملاحظة الثالثة : أجرى المؤلف كتابه على عدد من المواقف نعتبر أن مناقشتها سبيل الى الانتقال من المنهجية المعيارية الى الطريقة النقدية. واكتفينا بنماذج دون غيرها.

أ . **الموقف من الاقتصاد** : يوهم التحليل بأن لبيرم شأوا في علم الاقتصاد بليغا (ص 97 - ص 191) وقد طفق المؤلف يحلل الرؤية

البيرمية بوصفها رائدة في معالجة القضايا الاجتماعية من المنظور الاقتصادي وانطلق المؤلف في تحليله من تصور خلاصته أن المفكرين المسلمين "لم يشعروا بحدة وثقل هذه المشكلة الاقتصادية إلا في وقت متأخر" فكيف تأتى لبيرم أن يدلي بدلو في الاقتصاد طلائعي ؟ لا ننكر ما في الصفوة من ملاحظات تتصل بالاقتصاد ولا نغفل عن الدور الذي قام به بيرم على رأس جمعية الأوقاف إلا أن جل معاصريه قد دونوا ملاحظاتهم في الغرض ولم نقف عند رؤية اقتصادية متكاملة يمكن أن تعلن سبقا، والراجع الى دراسة عزام محجوب : الصناعة وتراكم رأس المال في تونس أواخر القرن 18 م الى الحرب العالمية الثانية (تونس 1983) يجد من التحليل والتأليف ما يؤكد عسر الاقتناع بالوعي الاقتصادي المبكر (ص 191) في ظرف لم يكن لدولة الباي من التقاليد في ضبط الميزانية ضبطا موضوعيا فضلا عن سياسة التداين وسياسة الضرائب المجحفة مما أفضى الى مسألة الكومسيون المالي.

فكل ما يتصل بالاقتصاد في الكتاب يستوجب المراجعة وإن في النهل من كتاب سمير أمين التطور اللامتكافئ (ترجمة برهان غليون، بيروت 1973) ما يدرأ من الغموض وما يهدي السبيل الى المعضلات الحافة بالاقتصاد وطريقة الفهم والتصرف المختلفة بين أوروبا والمشرق العربي. وقد كانت أوروبا تخطط لتجاوز ظاهرة التراكم بتوخي طريقة التخارج بحثا عن الأسواق وعن المواد الخام في جنوب البحر المتوسط.

ب. **الموقف من التجديد** : (ص 134) خص المؤلف المبحث الرابع من العنصر المتصل بالاصلاح الديني بتحليل تناول فيه مسألتين جوهريتين هما الاجتهاد والتجديد. وقد ألمعنا إلى الاجتهاد وأشرنا الى أن غلق أبوابه وهم لا يستند الى حقيقة تاريخية ولم نقف إلا على جفاف المعين في الثقافة الإسلامية بسبب استشراء داء التقليد فلم يغلق الباب بل عجز الفكر عن الارتقاء إليه. والفرق جسيم بين صدور حكم من "العلماء" لسد الاجتهاد (وهو ما ذهب إليه المؤلف) والفقر المعرفي الذي صد أهل

التقليد عن إعمال العقل - وهو ما نذهب إليه - أما أمر التجديد فهو أدق إذ إن المؤلف أوهم بأن التجديد تطوير وأنه مواقف طلائعية أيضا وضرب أمثلة على ذلك من فتاوى الشيخ (ص 140 - 141) والرجوع الى المعنى الاصطلاحي يثبت دلالة مختلفة لا تبيح الربط بين الاجتهاد والتجديد، وقد نص الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة (تونس 1985) على أن التجديد يستدعي الرجوع الى الأصل فليس من وجه للظفر بالاضافة أو بالتطوير. فليس التجديد في الاصطلاح إلا تقوية الراهن بالعودة الى الجذور - ولم نجد في كتابات الشيخ بيرم ما يتخطى المعنى الاصطلاحي ولم يكن بوسعه الخروج عن الأنساق بحكم طبيعة الثقافة التقليدية وقوامها على الاستئناس بالترجيح لا بالاجتهاد المطلق.

ج . **الموقف التاريخي** (ص 161، ص 289). مال التحليل في هذا الكتاب إلى تأكيد صفة المؤرخ في شخصية محمد بيرم الخامس، وشأن التاريخ في صفوة الاعتبار مشوب بنزعة إلى الأخبار تغري بتصنيف الشيخ ضمن الإخباريين لا ضمن المؤرخين، ولم يتميز بيرم عن ابن أبي الضياف في هذا السياق. فالحذر في إلقاء الصفات أولى والتأني في نقد الطريقة التي توخاها الشيخ في الصفوة سبيل إلى القراءة النقدية الضرورية تجنبا للمفاخرة والتمجيد.

ولا يتسنى الإغضاء في هذا الكتاب عن مشاكل راجعة إلى الهوامش والإحالات وقد يحرج الباحث التعامل مع هذه المنهجية الأكاديمية الجوهرية ونضرب أمثلة على ذلك عددا من النماذج منها ذكر المرجع دون صاحبه أو المرجع دون الصفحات المتعينة (ص 57) ومنها الاكتفاء بعبارة البعض في مواضع مهمة كبداية النهضة مع حملة بونابرت أو مع احتلال الجزائر (ص 59) ومنها التنصيص على مراجع لا تخدم الفكرة ولا تقدم المعلومة الضرورية ففي الصفحة 107 الإحالة (9) جمع المؤلف عددا من المعلومات لم نر أن المراجع التي أشار إليها هي الملائمة كما أن

الحسم في شأن انتساب الإباضية الى الخوارج غير بات وللمذهب في الردود على هذه الشبهة مقالات أشار إليها فرحات الجعبيري في كتابه البعد الحضاري للعقيدة الاباضية (1987) ص 68 الى ص 89) والرجوع الى النصوص الأصلية دافع إلى النظر في المسألة والشأن نفسه في الإحالة (157) في الصفحة 225 وقد تعرض المؤلف للإنزال تعرضا سريعا في حين أنه من المسائل الخطيرة في تاريخ الأفكار في الفترة الحديثة والمعاصرة وقف عندها عبد العزيز الثعالبي في كتابه "تونس الشهيدة" وتعرض فيه لتاريخية المسألة تركيزا على النصف الثاني من القرن 19 م ومثلت الفتاوى المتصلة بالإنزال معضلات حادة في تونس وفي الجزائر إذ كانت الوسيلة التي بها نجح الاستعمار في بسط نفوذه على الأراضي الفلاحية تحت رداء الفتوى الشرعية.

الحاجة الى مدونة نقدية تعيد قراءة نصوص المصلحين وتضيف إلى الدراسات المعروفة في الفترة وفي رجالاتها حاجة تطرح سؤالا : أليس الأكيد أن نثري المكتبة العلمية بإنتاج المعرفة لا بالجمع أو بالنقل أو بتوخي نفس تمجيدي.

كمال عمران